HISTORIA MEXICANA

VOL. LIII JULIO-SEPTIEMBRE, 2003 NÚM. 1

209

EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR EL CENTRO
DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE EL COLEGIO DE MÉXICO

Fundador: DANIEL COSÍO VILLEGAS
Director: ÓSCAR MAZÍN

Publicación indizada en CLASE (http://www.dgbiblio.unam. mx/clase.html)

HISTORIA MEXICANA es una publicación trimestral de El Colegio de México. *Suscripción anual*: en México, instituciones e individuos, 300 pesos. En otros países, instituciones e individuos, 100 dólares, más veinte dólares para gastos de envío.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
ISSN 0185-0172
Impreso en México
Se terminó de imprimir en agosto de 2003 en Imprenta de Juan Pablos, S. A.
Mexicali 39, Col. Hipódromo Condesa, 06100 México, D. F.
Composición tipográfica: Literal, S. de R. L. Mi.

Certificado de licitud de título núm. 3405 y licitud de contenido núm. 2986, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, el 30 de septiembre de 1988, y número de reserva 04-2001-011613405600 del 16 de enero de 2001.

HISTORIA MEXICANA

VOL. LIII JULIO-SEPTIEMBRE, 2003 NÚM. 1

209

EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

VOL. LIII JULIO-SEPTIEMBRE, 2003 NÚM. 1

209

SUMARIO

VIÑETA DE LA PORTADA

Ilustración de Julio Prieto para la edición de Carlos de SIGÜENZA Y GÓNGORA: *Relaciones históricas*. Selección, prólogo y notas de Manuel Romero de Terreros. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1940, «Biblioteca del estudiante universitario, 13», p. 93.

ESTRATEGIAS CULTURALES EN EL TUMULTO DE 1692 EN LA CIUDAD DE MÉXICO: APORTES PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA CULTURA POLÍTICA ANTIGUA[1]

Natalia SILVA PRADA
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Los sueños de los hombres constituyen parte de su historia y explican muchos de sus actos.

Marjorie REEVES

INTRODUCCIÓN

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS HA EMPEZADO a circular, en el ámbito historiográfico, una renovada interpretación, la de la historia cultural o nueva historia sociocultural, pero a pesar del entusiasmo demostrado en algunos países, pocos historiadores, y en especial los estudiosos del ámbito histórico latinoamericano del periodo colonial, se han comprometido aún con esta nueva perspectiva, todavía en proceso de definición, pero ya múltiplemente fragmentada y criticada.

Fecha de recepción: 18 de diciembre de 2002
Fecha de aceptación: 6 de mayo de 2003

[1] La primera versión de este texto fue presentada como conferencia en la Primera Reunión de la Cátedra Andina de Historia de Iberoamérica, Red de apoyo a la cátedra de Historia de Iberoamérica de la Organización de Estados Iberoamericanos para la educación, la ciencia y la

La historia cultural a la que nos referiremos es preferentemente designada como nueva historia sociocultural para establecer una frontera de diferenciación con la clásica historia de la cultura.[2] No es un compartimento estanco único ni es la mutación nominal de la historia de las mentalidades, como se ha sugerido en diversos escritos recientes.[3] Tampoco es en un sentido estrictamente metodológico, un apartado de la que se llamó hace ya bastantes décadas, historia social.[4]

Existen pocas definiciones programáticas y operativas del concepto de historia cultural. Desde nuestro punto de vista, entre ellas, destaca especialmente la de Jean-Pierre Rioux porque supera los ejercicios de inclusión-exclusión hechos por otros historiadores a partir de los referentes proporcionados por otras formas anteriores de abordar la historia y emparentadas con el concepto de historia cultural:[5]

---

cultura (OEI). Bogotá, diciembre de 2002 con el título, "La historia de la cultura política antigua: orientaciones para un estudio de la historia política cultural colonial americana. Propuesta metodológica y reflexión sobre un estudio de caso". La sección introductoria original de este texto fue presentada en la primera parte de la ponencia para el Seminario Precongreso de Historia de Colombia, "Nuevos enfoques de historia política del siglo XIX" bajo el título, "La nueva historia cultural y su dimensión política: propuestas para un estudio de la historia colonial en América Latina". Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 25 de noviembre de 2002.

[2] Al respecto véase BURKE, 1993.

[3] VAINFAS, 1996, p. 223. Esta idea también está presente, aunque matizada, en una obra reciente del historiador Boris Berenzon cuando comenta que Robert Darnton bautizó como *cultural history* a una forma de pensar la historia alternativa y distinta a lo que en Francia se llamó "historia de las mentalidades". Véase BERENZON, 1999, p. 87.

[4] Zemon Davis estableció un convincente contraste entre la historia social clásica y la nueva historia social de finales de los años ochenta, en donde ella vislumbraba un acercamiento de la última hacia la historia cultural, señalando las posibilidades de encuentro. ZEMON DAVIS, 1991, pp.177-182.

[5] Una prueba conjunta de los problemas por los que ha pasado la definición de la historia cultural (en este caso sobre todo entre los historiadores norteamericanos —mexicanistas estadounidenses y mexicanos que trabajan en universidades de Estados Unidos)— y la indefininición en la que queda la disciplina aun después de una segunda reflexión so-

> La historia cultural es la [disciplina] que se asigna el estudio de las *formas de representación del mundo* dentro de un grupo humano cuya naturaleza puede variar —nacional o regional, social o política— y que analiza la gestación, la expresión y la transmisión [de esas formas de representación del mundo].[6]

Tanto la definición de la historia cultural como sus temáticas, nos abocan a un gran tema fundamental: el concepto mismo de cultura, histórico y por tanto cambiante, y a la forma en la que se le ha empezado a estudiar históricamente. Una de las definiciones más claras de la cultura desde una perspectiva histórica[7] es la de Saurabh Dube, la cual retoma en parte, las de Clifford Geertz y Gerald Sider:

> La cultura necesita entenderse como un elemento esencial en la producción y reproducción cotidiana de la vida social: aquellas actitudes, normas y prácticas, simbólicas y estructuradas, mediante las cuales las relaciones sociales —dentro de un grupo o clase social en particular y con otros grupos o clases sociales— se perciben, experimentan y articulan [...] este complejo proceso se caracteriza por la existencia de una dominación hegemónica sobre los grupos subordinados y *la existencia entre estos grupos de una obstinada autonomía cultural* [...] Debe quedar claro que la cultura no es un inventario estático de costumbres particulares o modos de comportamiento y pensamiento; más bien, la cultura tiene que ver con *cómo prácticas específicas y sistemas de creencias se ponen en juego y se viven dentro de relaciones sociales reales* [cambiantes] [...] [esta concepción de la cultura es parte integrante del mismo proceso histórico].[8]

---

bre un primer debate abierto en el 79:2 de *The Hispanic American Historical Review* (mayo 1999), puede ser el reciente artículo de PICCATO, 2002, pp. 13-41.

6 RIOUX, 1999, p. 21.

7 La propuesta de Niklas Luhmann, para una definición *histórica de la cultura,* es un poco menos clara y comprensible, "Cultura es, así lo podemos considerar, la memoria de los sistemas sociales, y sobre todo, del sistema social llamado sociedad. La cultura es, dicho con otras palabras, la forma de sentido de la recursividad de la comunicación social". LUHMANN, 1997, p. 27.

8 DUBE, 2001, pp. 68-69.

A partir de las perspectivas metodológicas propuestas por la historia cultural, no se trata de hacer sólo una historia de las palabras o de los textos, sino una historia de los conflictos que ellas revelan y de las significaciones que los actores le dan en un momento histórico determinado.[9] Antoine Prost hace una advertencia muy importante que merece no ser olvidada: "la historia cultural debe obligarse a rebasar el estado de la constatación de las diferencias [culturales], para explicar las evoluciones. Debe ser historia y no solamente antropología retrospectiva".[10]

La historia de la cultura política como una de las vertientes básicas de la nueva historia cultural, resulta una de las más complicadas tanto en su comprensión como en su reconstrucción. Además de apelar al concepto de cultura, se expone a asumir un concepto más y también problemático, el de política en su dimensión histórica. Como dijera Serge Berstein, "hablar de cultura política es, desde muchos puntos de vista situarse en un terreno de componentes antagonistas".[11]

En las décadas que nos precedieron, o mejor, antes de los años setenta y sobre todo en Latinoamérica, resultaba impensable la idea de una historia de la cultura política previa al surgimiento histórico del individuo como actor sociopolítico o al proceso de democratización del pensamiento y de las prácticas políticas. Tantas variantes existen a la forma de aproximarse a la historia cultural como a la historia de la cultura política. Cuando el pensamiento político empezó a concebir la sociedad como un elemento operativo de la política (con su precursor en Locke y en el constitucionalismo liberal)[12] abrió de paso un camino a la posibilidad de estudiar estos fenómenos en el pasado. La *civic culture* que a mediados del siglo XX abriera un nuevo terreno de estudio para la ciencia política, descuidó aspectos histórico-culturales fundamentales en el análisis político-cultural y desde

[9] Dube, 2001, p. 154.
[10] Dube, 2001, p. 154.
[11] Berstein, 1999, p. 389.
[12] Sartori, 1996, pp. 211-215.

el punto de vista metodológico redujo la posibilidad de analizar otras facetas del fenómeno.[13] Sus errores le dieron a la disciplina histórica nuevas herramientas con las cuales abordar los comportamientos políticos de la sociedad. La corriente interpretativista llevó posteriormente a identificar la cultura política con el significado que la sociedad puede darle a la vida política en un momento y lugar determinados,[14] apoyándose en los principios metodológicos de la sociología weberiana y en los de la perspectiva culturalista del antropólogo Clifford Geertz. Para historiadores como Roger Chartier, la construcción del sentido automático que propusieron las corrientes interpretativistas, entre ellas el *linguistic turn*,[15] son inaceptables porque el sentido debe construirse no exclusivamente a partir de los discursos o de la observación de los acontecimientos y grupos humanos, sino a partir de la libertad del sujeto, de la parte reflexiva de la acción y de las construcciones conceptuales. El significado de la cultura política dado por el interpretativismo y pese a la renovación que constituyó frente a las ciencias del comportamiento político (*behaviouralism*), cubre un rango amplio e impreciso que va desde la descripción y resumen de la historia de una nación hasta el análisis de la cultura popular.[16]

Stephen Welch decía que aunque de manera abstracta resultara fácil distinguir entre el comportamiento y la interpretación de ese comportamiento, en la práctica las investigaciones llevaron a estudios híbridos en donde se han utilizado elementos provenientes de las dos perspectivas.[17]

[13] López de la Roche, 1997.

[14] Welch, 1993.

[15] O giro lingüístico, postura semiológica, que "considera el lenguaje como un sistema cerrado de signos cuyas relaciones producen significación por sí mismas. La construcción del sentido queda así desvinculada de cualquier intención o de cualquier control subjetivo, ya que se atribuye a un funcionamiento lingüístico automático e impersonal. La realidad ya no es pensable como una referencia objetiva, exterior al discurso, puesto que está constituida por y en el lenguaje". Chartier, 1993, p. 97.

[16] Welch, 1993.

[17] Welch, 1993.

A este problema se ha sumado el de la escasa unanimidad que puede existir en la definición de política en el antiguo régimen.[18]

La búsqueda de definición y precisión de la existencia de una(s) cultura(s) política(s) en el antiguo régimen y en especial en las sociedades coloniales y entre la que antes de la emergencia de las diversas formas de historia cultural se había creído, "gente sin historia",[19] resulta un problema de difícil resolución. En primera instancia, porque "es absurdo postular una definición universal de lo político" y en segunda medida porque tratar de "avalar una definición *a priori* de lo político"[20] puede ser un error. De igual manera, se ha señalado que el concepto de cultura política constituye una herramienta analítica de uso complicado si "abarca todos los elementos del proceso político en todos los niveles de la sociedad política".[21]

Si a grandes rasgos puede definirse como "la explicación de los comportamientos políticos durante la historia",[22] de forma particular, la historia de la cultura política, "revela uno de los mayores intereses de la historia cultural, el de comprender las motivaciones de los actos de los hombres en un momento de su historia por referencia al sistema de valores, de normas, de creencias que comparten, en función de su lectura del pasado, de sus aspiraciones para el futuro, de sus representaciones de la sociedad, del lugar que ocupan y de la imagen que tienen de la felicidad".[23] To-

[18] CHARTIER, 1992.

[19] Sobre la gente que se creía sin historia han sido realizados sobre todo en los últimos 30 años, múltiples estudios con satisfactorios resultados. Para una reflexión sobre las posibilidades de hacer historia de los grupos no privilegiados, de la gente común o de los marginales de diversas sociedades véanse SHARPE, 1993, pp. 55-56; SCHMITT, s. f., pp. 400-426; GINZBURG, 1996; BURKE, 1991; el número 10 de la revista *Historia Social* entre los que se encuentran valiosos artículos como los de HOBSBAWN, 1991, pp. 5-25; GINZBURG y PONI, 1991, pp. 63-70; ZEMON DAVIS, 1991, pp. 177-182, y LÜDTKE, 1991, pp. 41-61.

[20] BADIE y HERMET, 1993, p. 30.

[21] RANUM, 1975, p. 18. Citado por GARRIDO, 1993, p. 13.

[22] BERSTEIN, 1999, p. 389.

[23] BERSTEIN, 1999, p. 405.

dos estos elementos, como lo recuerda Berstein, dependen del ser profundo, varían en función de la sociedad en la cual están elaborados y "permiten comprender mejor las razones de actos políticos que aparecen de maneras distintas y no sólo como epifenómenos".[24]

La explicación de esos comportamientos políticos es muy compleja y variable de acuerdo con las diferentes sociedades y con los grupos dentro de ellas. En consonancia con la escuela interpretativista de la cultura política podemos asumir que ésta trata de estudiar y entender un "discurso codificado en el cual el vocabulario empleado, las palabras clave, las fórmulas repetitivas contienen significado, mientras que ritos y símbolos desempeñan en el nivel del gesto y de la representación visual el mismo papel significante".[25] Para que la aproximación metodológica que permite la aprehensión de la cultura política en un grupo determinado cobre más sentido, puede añadirse en términos menos complejos que la cultura política tiene que ver con la "relación entre lo concerniente a la vida cotidiana y los reclamos [hechos] al poder estatal",[26] así como con el "significado de los términos con los cuales los reclamos son estructurados, la naturaleza de los contextos a los cuales los reclamos pertenecen y la autoridad de los principios a los cuales ellos están articulados".[27]

Antes de abordar el caso concreto en el que nos centraremos, queremos especificar que éste se enmarca en una serie de inquietudes personales y de posibilidades que podría asumir como propias el historiador del periodo colonial hispanoamericano. Las temáticas pendientes que nos aproximarían a la comprensión de la cultura política antigua y específicamente preborbónica, han sido sugeridas en el conjunto de investigaciones publicadas en las dos últimas décadas y de las cuales destacamos a los autores que nos

[24] Berstein, 1999, p. 405.
[25] Berstein, 1999, p. 391.
[26] Baker, 1990, p. 167.
[27] Baker, 1990, p. 4.

han sido más útiles a nuestras propias reflexiones.[28] Estamos pensando en la necesidad de realizar una reflexión teórica y empírica de los conceptos matrices de la política antigua (justicia, gobierno, autoridad, legitimidad y publicidad, por ejemplo) y su concepción a partir de las prácticas que ellos generaban. Igualmente, seguir la trayectoria de los conceptos clave, estudiando sus orígenes y transformaciones y las implicaciones en la modificación de la cultura política antigua.

Se necesita seguir reflexionando sobre la política de la corona en sus territorios americanos y sobre los cambios particulares que sufrió, así como sobre las expectativas e imaginarios de la población respecto a la corona y dejar la figura real, concretamente, tanto entre los letrados como entre los iletrados.[29]

Resulta urgente un estudio sistemático y decidido de los elementos simbólicos y de las estrategias que permitían explicar las creencias populares sobre la política antigua. Entre ellos encontramos gestos, gritos, lemas, danzas, coplas, refranes, objetos e insignias y prácticas como el saqueo, el incendio, el amotinamiento, el rumor y el chisme[30] o las degradaciones.

[28] Véase el conjunto de artículos compilados bajo el título, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX* y en especial, GUERRA, 1998, pp. 109-139; LEMPÉRIÈRE, 1998, pp. 54-79; SCHAUB, 1998, pp. 27-53; SILVA, 1998, pp. 80-106; LOMNÉ, 1998, pp. 321-339; PIETSCHMANN, 1994, pp. 75-103; GÓNGORA, 1975; CARMAGNANI, 1993, pp. 180-226; SILVA PRADA, 1998, pp. 119-154; SILVA, 2001, pp. 103-130; GARRIDO, 1993, pp. 236-266; TAYLOR, 1996; VAN YOUNG, 1992, pp. 399-427, 1993, pp. 245-269; 1994, pp. 343-374 y 1995, pp. 165-193; LOCKHART, 1999, y SCHAUB, 2001, pp. 981-997.

[29] En los últimos años han empezado a difundirse trabajos valiosos sobre temáticas referidas a la historia de la cultura política antigua. Véase BOUZA ÁLVAREZ, 1998; CONNAUGHTON, 1999, pp. 459-479; LANDAVAZO, 2001; RONIGER y HERZOG, 2000, y HERZOG, 2003.

[30] En una reciente publicación se estudia de manera muy sugestiva el papel de autorregulación social y política que este tipo de mecanismos con la "comidilla", el "qué dirán" y la "denunciación", jugaban en la efectividad que podía tener el ejercicio del poder en un espacio-tiempo difícil de controlar como era el americano para la corona española. Los mecanismos de autorregulación social mencionados, permitían resolver

Es también posible seguir analizando los espacios de sociabilidad y los canales de aprendizaje desde donde se gestaron, transmitieron y difundieron los valores políticos de la época. Pensamos en la Iglesia y los sermones, en el teatro y las comedias, en las tabernas, tiendas, chicherías, pulperías y pulquerías y en los rumores, o en las plazas, caminos, fuentes de agua y mercados y en la difusión de éstos y de los chismes.[31]

De gran importancia y envergadura resulta seguir el conflicto de jurisdicciones como ejercicio de la política, los numerosos y diversos conflictos "intra" e "inter" corporativos y las diversas prácticas electorales generadas por la búsqueda de representación, desde los cabildos municipales hasta el último de los entes corporativos del mundo colonial. Para estas tareas ya existe un abundante trabajo de reconstrucción empírica que ameritaría una relectura desde la dimensión cultural política.

Mi propuesta concreta está relacionada con una aproximación a la discursividad no intelectualizada presente en las prácticas rebeldes y sus diversas manifestaciones, así como con las expectativas e imaginarios que de allí emergen respecto al rey y a sus funcionarios, sobre todo entre el conjunto iletrado de la población novohispana a finales del siglo XVII.

---

los vacíos de la presencia institucional española en el conjunto del territorio hispanoamericano, de la mano con un uso peculiar de la economía del poder que funcionaba en forma de nodos en los que se articulaban los macropoderes con los micropoderes y éstos a su vez con las estrategias de gobierno pensadas por teólogos y juristas. En esta mecánica del poder, la moral sustituía los vacíos de gobierno no resueltos por una monarquía de fuertes rasgos pactistas. Véase la obra de Ceballos Gómez, 2002, en especial el capítulo titulado "La sociedad: disciplinamiento social, 'qué dirán', rumor, micropoderes, denuncia", pp. 311-379.

[31] En la reconocida obra de Viqueira Albán, 1987 y en la más reciente traducción, *Propriety and Permissiveness in Bourbon Mexico*, Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1999, se vislumbran las múltiples posibilidades que las manifestaciones de la cultura popular brindan al investigador, en especial las tradicionales prácticas de diversión popular resistentes al cambio que pretendieron introducir las políticas borbónicas reformistas.

Estudio de la rebelión como texto cultural

Los fenómenos de rebeldía en el antiguo régimen resultan no sólo llamativos en la lógica del quiebre de las relaciones de autoridad-obediencia, constituyen, además, canales excepcionales para penetrar en la comprensión de la vida política colonial. Los vacíos de la historia política y cultural pueden empezar a ser subsanados si se utiliza el fenómeno (motín-tumulto-sedición) como un pretexto (excusa) y como un pre-texto (discurso-documento).

La documentación arrojada por un motín permite analizar las formas que podía asumir la cultura política antigua. La rebelión estudiada como forma de expresión política permite reflexionar sobre las formas en las que la gente sin privilegios se manifestaba y reaccionaba ante los problemas de tipo gubernativo que la afectaban. Antes de adentrarnos en el análisis de algunos elementos constitutivos de la cultura política antigua de la población indígena de la ciudad de México a fines del siglo XVII, nos remitiremos a la descripción de los hechos sucedidos el 8 de junio de 1692, parte de los cuales nos permitieron el acercamiento a algunas estrategias culturales que emergían en medio de la protesta violenta.[32]

El motín de 1692 fue un acontecimiento de corta duración (un día), pero de gran efecto, no sólo por los destrozos materiales que produjo en algunos edificios políticos y administrativos más importantes de la ciudad, sino por el ataque directo a las principales autoridades políticas, y sobre todo, al representante mismo del rey, el virrey Gaspar de Sandoval Silva y Mendoza, Conde de Galve. El ocho de junio del año que se convirtió en año de triste recordación, los españoles de las más "altas esferas" fueron sorprendidos por las protestas violentas de los indios e indias que habitaban la ciudad y por el apoyo de algunos miembros de otros grupos sociorraciales como los mestizos, mulatos y españoles pobres. Las protestas estaban directamente asociadas

[32] Un estudio más amplio de esta temática puede consultarse en Silva Prada, 2000.

con el mal abastecimiento del maíz a la ciudad, motivo por el cual este hecho ha sido identificado por la historiografía como un "motín de subsistencia" o en términos metafóricos, como "un motín de pan",[33] que en el caso del de la ciudad de México no sería una definición "europeizante" en cuanto el desabasto alimentario, que no fue sólo de maíz, sino también de trigo para la elaboración de pan. De hecho, fue la escasez de trigo la que llevó a la sustitución de este producto por el maíz entre los sectores que tradicionalmente no habían sido consumidores del mismo. La escasez de trigo obligó a las autoridades gubernativas a la revocación, a principios de 1692, de una controvertida prohibición sobre el cultivo del trigo conocido como "blanquillo".[34] Este "tumulto" en pleno corazón de la capital del virreinato, además de principal sede del gobierno monárquico español en América, terminó con el incendio de importantes edificios administrativos, de buena parte de los archivos de gobierno, de la casa del corregidor y de la cajonería de mercaderes de la plaza principal. Aunque los hechos básicos de lo que es conocido como el "motín" o "tumulto" sucedieron entre las 4 de la tarde y las 10 u 11 de la noche del ocho de junio de 1692, sus causas fundamentales se originan no sólo en la escasez de cosechas como producto de los problemas climáticos del año anterior, sino que pueden proyectarse a una serie de abusos administrativos por parte de las autoridades del reino, los cuales venían sucediéndose desde unos años antes. En el llamado "motín de 1692" podemos individualizar casi todas las condiciones previas al estallido de otros motines de subsistencia ocurridos en la Europa del siglo XVII y en los todavía escasamente estudiados de la América hispánica de los siglos XVII y XVIII (no nos referimos a las sublevaciones más

[33] Esta expresión aparece en obras como la de Romano, 1993.

[34] La siembra de esta especie de trigo de reproducción fácil y abundante había sido prohibida bajo pena de excomunión durante el gobierno del arzobispo virrey fray Payo Enríquez de Rivera en 1677. Petición de los labradores y dueños de haciendas y ranchos de la provincia de Chalco, Tlaxcala y Huamantla. México, 13 de enero de 1692. AGI, *Patronato 226,* N.1, R.16, i. 3-7.

conocidas, sino a los pequeños tumultos): sucesivas cosechas pobres, alza del precio de los alimentos y sobrepoblación urbana.

También pueden identificarse acciones específicas similares: ataque a las autoridades, expresada en insultos y agresión a sus propiedades, destrucción de edificios representativos del poder recurriendo a medios de reconocida violencia como el fuego y agresión directa a algunos miembros de los grupos de la élite política y social local.

El motín de 1692 fue uno de los levantamientos urbanos y locales más importantes de la historia de los reinos americanos, pero aunque se le ha mencionado mucho, es muy poco conocido en su naturaleza interna (como otros del mismo género, de los cuales existe una larga lista en los archivos coloniales y en las publicaciones referidas a las rebeliones coloniales).[35] La alteración del orden permite reflexionar sobre las formas en las que la gente común —y no tan común, pensando en los miembros del gobierno indio que participaron— hacían sus reclamos y expresaban inconformidad ante las medidas tiránicas o mal gobierno de la ciudad (recordemos que el buen gobierno era la base de la política antigua).

Los rasgos político-culturales de la "gente sin historia" pueden detectarse mediante el acercamiento a las formas en las que los reclamos se hicieron, a los medios de los que se valieron y a las prácticas simbólicas que emergieron en el curso de los acontecimientos. Los que fueron aparentes actos de violencia pura expresan formas culturales de la concepción de la política en una época específica, y estas formas trascienden el momento y la coyuntura histórica en

[35] Las referencias de la historiografía contemporánea al motín de 1692 pueden consultarse en varias publicaciones. La reconstrucción e interpretación de los hechos sigue en la mayor parte de los casos la línea propuesta por Carlos de Sigüenza y Góngora en su conocida carta de 1692 dirigida al almirante don Andrés de Pez. Sigüenza y Góngora, citado en LEONARD (comp.), 1932; RIVA PALACIO, 1888-1889; LEONARD, 1984; HOSKINS, 1945; GUTHERIE, 1945; GONZÁLEZ OBREGÓN, 1952; RUBIO MAÑÉ, 1959; FEIJÓO, 1965; LIRA GONZÁLEZ y MURO, 1987; GUTIÉRREZ LORENZO, 1993; COPE, 1994; MCFARLANE, 1995, y RUBIAL GARCÍA, 1998.

la que se produce el hecho. El levantamiento proporciona, además, datos adicionales a los que arrojan los estudios de las prácticas tradicionales escritas de justicia local (como los memoriales y demandas). Un hecho en apariencia excepcional nos ayuda a conectarnos con los procesos propios de la cotidianidad política de la época. En este estudio particular, logró demostrarse que existía un interés permanente entre el grupo de gobernados frente al gobierno de su comunidad política, del espacio urbano y de los problemas administrativos que los afectaban directamente.

La protesta era el elemento fundante de la cultura política antigua y una forma de expresión no exclusiva del grupo indígena, pero al que éste apelaba como parte de una serie de reivindicaciones que podrían estarse tornando en formas ya tradicionales. La capacidad de agruparse refleja lo asentado que se encontraba el concepto de justicia, inherente al buen gobierno y por ende, a la gestión de policía de la ciudad.[36] Los recursos utilizados por la población participante del acto tumultuario son parte de un conjunto de herramientas culturales que se hacen "efectivas" a la hora de plantear reclamos a las autoridades:

> [...] grito de rebelión → común a otros grupos no indios; uso de espacio festivo → fiesta de Corpus Christi, común a otros grupos; significado del maíz y el pulque (dieta y costumbres indias) → propio del grupo indígena (se ha visto afectado por irregularidades en el comercio del pulque y mal dispendio del maíz); uso de flechas y gritos guerreros → propio de los *naturales*; solidaridad barrial → ib., y danza ritual → ib.

La cultura política característica del sector indio estudiado refleja claramente su proceso de occidentalización,[37] pero en la reflexión sobre sus peculiaridades emergen también claras reminiscencias de ciertas prácticas prehispánicas que permeaban la cultura política de tipo hispánico.

[36] Para referencias detalladas al concepto de justicia y su relación con las acciones colectivas de tipo violento véase la introducción de Silva Prada, 2000.

[37] Para el uso de este concepto véase Gruzinski, 1993.

EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LAS ESTRATEGIAS CULTURALES PRESENTES EN EL TUMULTO INDÍGENA DE 1692 EN LA CIUDAD DE MÉXICO: ANÁLISIS DE LOS GRITOS, ACLAMACIONES Y RECLAMACIONES

Los defensores del orden jerárquico y primeros beneficiarios de él lo veían como un "orden justo", en consecuencia, un motín, tumulto o revuelta era casi siempre juzgado como un acontecimiento que se encontraba por fuera del "orden natural". Esto se traduce en una circunstancia particular por la cual todas las expresiones descriptivas de los hechos constitutivos de un levantamiento estaban inundadas de una terminología reprobatoria, de la que podríamos hacer un largo listado.

Esa limitante circunstancia homogeneizadora de los discursos coloniales lleva a emprender una tarea de reconstrucción muy cuidadosa de los hechos.

La documentación producida por ciertos actos de rebelión hace posible confrontar las argumentaciones "jerarquizantes" con una serie de expresiones detectadas entre los tumultuarios, las cuales permiten comprender el sentido de justicia que explica a las acciones violentas.

La "voz del vulgo" raramente podía oírse en otras ocasiones diferentes a las de los levantamientos contra las autoridades y cuando ésta se oía, era a través de gritos de diverso tenor. Los que se oyeron en el tumulto de 1692 variaron entre →

> [...] los "gritos insultantes" (incluyen los de "invitación" de incorporación al acto); los "gritos" específicos de "reclamo", y el llamado "grito de sedición" (el cual confirmaba que se estaba en medio de un alzamiento contra las autoridades constituidas).

Si uno pasa por alto el significado posible de lo que fue descrito como una "gritería general", se pierde de la posibilidad de explicación de un fenómeno. Si las fuentes se leen de manera plana, el historiador se queda con las ideas generales expuestas sobre todo por la llamada "gente no-

ble". Esta gente en sus relatos sólo contó que lo que se decían eran palabras indecentes o "indecorosas", "las más atrevidas desvergüenzas y execraciones que jamás se oyeron". Esas omisiones estaban vinculadas con el rechazo que los narradores sentían por lo que estaba sucediendo y por la atribución del carácter de bárbaros a los tumultuarios.[38] La exploración de los procesos judiciales nos llevó a constatar que las indecencias de las que hablaban se referían sobre todo a la expresión de "cornudo" aplicada a los españoles en general, a los "gachupines" en escasas ocasiones, y contra los soldados de palacio, el virrey, el corregidor, un provincial de la santa hermandad y el alguacil de guerra de manera específica. Llegó a contarse, incluso, que el pueblo buscaba y pedía a estos personajes "a muchas voces".[39]

Las primeras expresiones amenazantes fueron también "invitaciones" (formas de presión) a que la gente que esta-

[38] En el relato de la *Jacquerie* (1358) del cronista tardomedieval Jean de Froissart se han identificado muchos rasgos que lo asocian con un defensor del orden aristocrático. Entre ellos estaría la omisión (hipócrita) en el relato de ciertos detalles por decencia, valiéndose de expresiones como "no osaría escribir". BOUDRE y MARTIN, 1992, pp. 47-55. Es asombroso constatar cómo el tipo de escritura y actitudes de ese periodo en que nació la crónica caballeresca permeó el lenguaje y pensamiento hispánico y novohispano y se encontraba todavía presente a finales del siglo XVII. Basta con revisar el texto del famoso erudito y escritor Carlos de Sigüenza y Góngora para encontrarlo abundante en este tipo de recriminaciones, o los relatos de miembros del Cabildo y de la Audiencia: "palabras desvergonzadas, descompuestas y deshonestísimas"; "feamente le execraban y maldecían"; "desvergüenzas mayores"; "tales desvergüenzas"; "tales apodos"; "tales maldiciones". Todas estas expresiones se están refiriendo a los reproches e insultos que se profirieron contra las autoridades en los momentos de máxima tensión durante el tumulto. SIGÜENZA y GÓNGORA, 1984, pp. 95-141.

[39] El reclamo dirigido contra individuos específicos a quienes se reconoce como fuentes de algún mal revela la capacidad de discernimiento del "pueblo" y amplía la posibilidad explicativa del tumulto como un hecho directa y únicamente vinculado a la supuesta escasez de maíz momentánea. Algunos observadores críticos de los procedimientos administrativos del virrey y su clientela ya habían sugerido la existencia de múltiples factores en la explicación del tumulto. Véase AGI, *México 626*, f. 9r. Pliego de don Jerónimo Chacón y Abarca al Juez de residencia del Conde de Galve, 1696.

ba en las calles se sumara a la protesta: "vamos a Palacio y mueran estos cornudos",[40] "vamos a Palacio ninguno me sea gallina".[41] Y como una invocación frente a lo que se iba a dar comienzo, "¡mueran estos cornudos: voto a Cristo![42] Cuando la gente se empezó a concentrar frente al palacio virreinal y aun desde que venían llegando por distintas calles de la ciudad, el grito más generalizado y que empezó a difundirse fue el general de ¡Viva el Rey y muera el mal gobierno! (que explicaremos más adelante) para volver a tomar una dirección más específica antes de cada acción determinada. Momentos antes de la pedrea, el mal gobierno se había corporificado en "muera este cornudo (Virrey)",[43] "mueran estos cornudos (soldados)",[44] o "mueran estos cornudos (españoles)".[45]

Durante los primeros enfrentamientos con los soldados cuerpo a cuerpo, los levantados volvieron a prorrumpir en amenazas como "ahora lo veréis Virrey",[46] "ah cornudo ga-

[40] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, i. 3. Declaración de Juan de Velasco, carrocero.

[41] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, i. 3. Declaración de Juan de Velasco, carrocero.

[42] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, i. 15. Declaración de Antonio de la Cruz, esclavo de doña Josefa de Sierra.

[43] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 2, i. 6. Declaración de Bartolomé del Castillo, alcaide de la real cárcel de corte; AGI, *Escribanía 231A*, f. 3v. Declaración de Pedro Roman, sargento de la Compañía de Palacio. Algunos sólo oyeron "muera este cornudo" y dicen que no sabían por quien lo decían.

[44] AGI, *Escribanía 231A*, f. 117. Declaración de Pedro Manuel de Torres, capitán de la Compañía de Palacio. Hay más declaraciones que sólo expresan haber oído "mueran estos cornudos" como las ubicadas en AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, i. 3 en la declaración de Juan de Velasco, maestro de carrocero; Declaración de Pedro de Santoyo, oficial de pluma; AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 2, i. 6; Declaración de Alonso de Prado, mulato libre, casa de doña Josefa de Sierra, AGI, *Patronato 226*, R. 4, i. 4; Declaración de Antonio de la Cruz, esclavo de doña Josefa de Sierra, AGI, *Patronato 226*, R. 4, i. 15.

[45] AGI, *Escribanía 231A*, f. 120v. Declaración de Pedro Manuel de Torres.

[46] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 2, i. 11. Declaración de Mateo Cortés, alcaide pasado de la real cárcel de corte. Esta amenaza la acompañaban "diferentes tropas de indios (como 100 o 150) con otras "palabras indecentes".

chupín ahora lo veréis",[47] "ah cornudo aquí has de morir ya que te has escapado".[48]

Hay declaraciones que incluso muestran cómo quienes se enfrentaron muy de cerca con tumultuarios llegaron a tener pequeñas conversaciones de tipo amenazante, donde se oyeron frases que nos remiten a expresiones presentes en rebeliones mayores de tipo milenarista como, "ahora han de morir estos *cornudos que ya ha llegado el tiempo españoles*",[49] "a español muere, anda vete español",[50] "mueran estos *españoles que ya es tiempo*",[51] "hoy se ha de acabar esto y han de morir estos cornudos".[52]

Estas frases nos harían concederle cierta credibilidad a los extraños —por curiosos— relatos de un religioso anónimo autor de una carta, cuando decía que los indios habían confesado que "se querían levantar con la tierra los hijos [...] por volverse a estar como se estaban antes de la conquista y que tenían dispuesto y elegido emperador [...] y que no había más leyes que la suya antigua".[53] De las confesiones escritas lo único que puede relacionarse con este relato es la declaración de un indio que habría escuchado en una pulquería, un plan de quemar el palacio virreinal dos meses antes.

Entre los elementos presentes en el relato del religioso estaba la idea de nombrar nuevas autoridades bajo los mismos esquemas conocidos (emperador, condes, reyes y marqueses), la de dejar vivos a los religiosos y religiosas, las

[47] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, i. 3. Declaración de Juan de Velasco, carrocero.

[48] AGI, *Escribanía 231A*, f. 78v. Declaración del alférez Joseph de Peralta, soldado de la Compañía.

[49] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, i. 14. Declaración de Polonia Francisca, mestiza viuda de mulato.

[50] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, i. 15. Declaración de Bartolomé Paredes, platero español sobrino de Polonia.

[51] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, i. 15. Declaración de Bartolomé Paredes, platero español.

[52] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 2, i. 16. Declaración de Lucas Gutiérrez de Cabiedes, dueño de tienda de cacao y azúcar.

[53] Anónimo, 1855, pp. 331 y 334.

monjas para casarse con ellas y los sacerdotes para que les enseñasen la ley católica, matar al virrey y dejar viva a la virreina como premio para quien ejecutara el asesinato del virrey, además de expresar la intención de poner fuego a toda la ciudad. Estos planes que el narrador asoció con la barbaridad indígena, no nos resultan tan novedosos ni tan descontextualizados en el marco de otros levantamientos similares del antiguo régimen. En ellos está presente aquella idea de suplantación de figuras sin alterar sustancialmente el viejo orden y sobre todo, respetando la religión católica y sus sacramentos (el matrimonio), más no a sus ministros. Tanto las autoridades temporales como las religiosas hispánicas, serían en el nuevo orden (el mundo al revés), sus subordinados, sus servidores.

Si lo que contaba el religioso anónimo fuera cierto, las intenciones de los tumultuarios, aunque basadas en el tradicionalismo, tenían tintes de radicalismo, en tanto las frases oídas durante el tumulto y lo que decía el religioso haber sabido, implicaría la eliminación de los españoles y la destrucción de los símbolos del poder. De alguna forma, un "fin de mundo", pero según veremos más adelante, un fin de mundo de tipo carnavalesco, ritual que en últimas llevaba al restablecimiento o recomposición del orden del mundo, de un orden alterado. En el relato del religioso anónimo los elementos que fueron presentados como "bárbaros" son más bien el producto de una cultura tradicional jocosa. Le Roy Ladurie, en su estudio sobre Romans encontró una importante existencia de los "reinos" y "reinados" presentes en fiestas pacíficas y en ciertos levantamientos populares y vinculados con cofradías de oficios. Dice él que se desarrollaron y volvieron muy populares en el siglo XVI, conociendo su apogeo en el siglo XVII con la Contrarreforma. Llenos de episodios burlescos y escandalosos, comportaban la celebración de una fiesta calendárica, la elección de un rey y una reina y de otros "oficiales" de corte. Los diversos cargos aristocráticos podían ser el premio a una carrera, los pasatiempos como la caza o matanza de un animal y el premio al vencedor. La fórmula festiva de los "reinados" esta-

ba muy arraigada en la cultura católica, parroquial y cofraternal de la época.[54]

La propuesta de acabar con parte del orden colonial establecido era, según testimonio del religioso, una de las posturas de los dos bandos que entraron en desacuerdo a la hora de ejecutar el plan de sublevación. Volveremos más adelante con este problema cuando nos refiramos al contexto carnavalesco de los hechos aquí esbozados.

Cuando la lucha se hizo más intensa en la ciudad de México y los soldados disparaban desde la azotea y balcones del palacio, los gritos volvieron a ser invitaciones, ahora a la quema del palacio y unos minutos después a la alhóndiga y a las casas del corregidor, a la cárcel y al cabildo: "venga el fuego y peguémoslo y mueran estos cornudos",[55] "quema a Palacio y saca a la caja real",[56] "vamos a la Alhóndiga a pegar fuego",[57] "vamos a la casa de cabildo",[58] "vamos ahora a las casas del corregidor".[59]

Estas incitaciones no eran producto del furor, sino más bien parte de los objetivos iniciales. Mientras un grupo de indios corrió a quejarse —llevando a cuestas la india que fue maltratada en la alhóndiga durante el reparto de maíz en las primeras horas de la tarde— hacia las casas arzobispales, en algunos sectores cercanos al palacio se oyó comentar a un grupo de indios de Santiago y San Pablo: "vamos que hemos

[54] Le Roy Ladurie, 1994, pp. 321-322. En el caso de la América católica habría que realizar estudios nuevos para develar la existencia de estas prácticas, pero resulta interesante la constatación de los elementos de similitud que podrían sugerir la presencia de fenómenos parecidos al de Francia en estos territorios.

[55] Declaración de Pedro de Santoyo, español oficial de pluma. AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 2, i. 6.

[56] Declaración de Pedro Manuel de Torres, AGI, *Escribanía 231A,* f. 120v.

[57] Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 9, i. 93.

[58] Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 9, i. 88.

[59] Declaración de Miguel González, mestizo zapatero. AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 9.

de pegar fuego a Palacio porque vale caro el maíz"[60] y como parte de un plan que se concreta dijeron, "pegaremos fuego a Palacio y después pegaremos a las casas de cabildo".[61] La aprobación del grupo que escuchaba estaba implícita en la frase "a una voz dijeron vamos a quemar a Palacio".[62] Los propósitos que sustentan estas frases, no estaban solamente relacionados con la aparente furia irracional que describiera la gente de la época y que podía materializarse en la destrucción de edificios simbólicos del poder político y la administración de la ciudad.[63] También se oyeron frases de un gran contenido político y en las cuales podría estarse reflejando un proceso de reflexión previa que justificaría el levantamiento más allá de la desatención respecto al abasto del maíz.

Esta frase también nos ayudará a entender el porqué estuvieron presentes algunos individuos no indígenas a quienes incluso se les vio con ánimos de liderazgo, producto quizás de la plena identificación con la censura que proponía el grupo indígena. El individuo con rasgos chinos (de origen filipino y que entre los líderes hemos identificado como posible indígena) en una confrontación directa con un oficial español, le hizo un claro reclamo que estaría muy cerca de lo que hoy llamaríamos una opinión política. Cuando el oficial le preguntó acerca del motivo del desorden que estaba presenciando, éste le contestó: "que ha de ser [sic: hacer] voto a Cristo [es una frase que expresa un juramento] que todos estos *golillas* de Palacio que no sirven más que de pedir para papel y echar al obraje han de morir".[64]

[60] Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 9, i. 88.

[61] Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 9, i. 88.

[62] Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 9, i. 88.

[63] El papel de fuego como instrumento de reclamo político y otras prácticas como el robo se estudian con detenimiento en SILVA PRADA, 2000, en especial en el capítulo v.

[64] El término *golilla* se usaba para referirse a los ministros togados, abogados y alguaciles. En el traje que vestían destacaba la *golilla,* ador-

En dos líneas apreciamos una amenaza, un propósito, crítica a la burocracia parasitaria o clientela del virrey, crítica a sus funciones y rechazo a sus acciones. El gasto inútil de papel sellado a costa de los que trabajaban, a costa de los que los "golillas" mandaban forzados a los obrajes, es la crítica que precede a una declaración de intenciones: matar a los mencionados. Aunque una frase así tiene el valor de una joya en el medio de una inmensa documentación menos expresiva, podríamos decir que no se puede descartar la posibilidad de que se hicieran discursos no intelectualizados como éste con más frecuencia, pero de los cuales no nos ha quedado registro alguno.

Los propósitos aquí "escuchados" volvieron a oírse con el rumor general, cuando los hechos estaban consumados, pues con palabras muy similares a las anteriores, a un indígena le contaron "que se quemaba *ya todo* por la falta del maíz".[65]

Un gran número de proclamas y de expresiones insultantes y/o denigrantes pueden ser asociadas a la cultura occidental del "charivari" o cencerrada, la cual era parte constitutiva de la tradicional cultura carnavalesca europea, transmitida desde luego a América en algunas de sus expresiones más importantes.[66] Algunos de sus rasgos eran la redistribución alimentaria, el juego de máscaras y la justicia festiva.[67]

Las prohibiciones contrarreformistas relativas al carnaval no habían cesado para finales del siglo XVII. Unos pocos años antes del tumulto llegó de la Península un decreto importante relativo a las celebraciones festivas y, sobre todo,

---

no que circundaba el cuello y sobre el cual se ponía una valona de gasa u otra tela blanca engomada o almidonada. La golilla fue introducida en el vestido a principios del siglo XVII. La opinión del "chino" está en AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 2, i. 7.

[65] Declaración de Antonio de la Cruz, indio cargador. AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 8, i. 7.

[66] Debo manifestar mi más sincero agradecimiento a uno de los dictaminadores anónimos de mi texto ya que la sugerencia sobre este aspecto lo ha logrado enriquecer notablemente.

[67] CHARTIER, 1999, p. 31.

al importante evento precuaresmal, el de las carnestolendas. En 1688 se supo que en Roma se habían prohibido totalmente las máscaras, comedias y demás diversiones de carnestolendas y se publicó en la catedral de México un edicto conforme a la bula del papa Urbano VIII para la eliminación de 25 fiestas religiosas del año.[68]

Tanto en la fiesta popular como en el ambiente de rebelión, cuya conjunción fue evidente el 8 de junio de 1692, emergen de manera importante los rasgos y también rezagos de la cultura carnavalesca occidental. Siguiendo a Mijail Bajtin, la palabra "carnavalesco" tiene una acepción muy vasta. Es un fenómeno perfectamente determinado que ha sobrevivido hasta la actualidad y que representa el elemento más antiguo de la fiesta popular, el fragmento del inmenso y rico mundo de la cultura popular medieval y altomoderna.[69] Las formas carnavalescas están estrechamente vinculadas con el tiempo, es decir, con el derrocamiento de lo viejo y con la coronación de lo nuevo: todo día festivo destrona y corona a su rey y a su reina.

Para Peter Burke

> [...] el *charivari* parece haber tenido una función de control social, ya que era el modo por el que una comunidad, villa o parroquia urbana expresaban su hostilidad contra los individuos que rompían las normas, abriendo así grietas en la costumbre tradicional.[70]

El uso del ritual en los conflictos sociales es muy claro en el Palermo de 1647 y parece serlo también en el México de 1692, donde las formas de presión hacia el gobierno son simultáneamente tradicionales y extraoficiales. Lo más importante de lo señalado por Burke para nuestros fines, es que en las revueltas como en las fiestas están presentes los rituales que cuestionan de manera profunda los órdenes social, político y religioso y que de forma especial, "muchos

[68] ROBLES, 1972, pp. 162-163.
[69] BAJTIN, 1993, p. 196.
[70] BURKE, 1991, p. 285.

motines se inspiraban en los rituales del charivari y el carnaval, ya que la deposición, la destrucción y la difamación" concordaban muy bien con el tipo de protestas que se querían realizar: poner el mundo al revés servía para denunciar, pero expresaba también un fuerte contacto con el retorno a lo tradicional y al orden jerárquico.[71] Estos mismos aspectos son expuestos también de modo muy lúcido por Arlette Farge, para quien

> [...] la mayor parte de las veces no se trata de renovar la sociedad ni de reinventarla sobre bases nuevas, sino de defenderse para mantener en el mejor estado posible sus condiciones, de por sí difíciles, y para evitar que se degraden todavía más. La iniciación del motín puede leerse como un acto ordinario, pero los *gestos* contienen una multitud de sueños y deseos, aun cuando las reivindicaciones que expresen no sean innovadoras.[72]

Los gestos, gritos y difamaciones del motín de 1692 recurren indudablemente a formas de la tradición carnavalesca europea, pero llevan también implícitos algunos rasgos de los sueños milenaristas del mundo indígena americano, heredero, en parte, de otra tradición de corte esencialmente religioso y escatológico. Los rasgos que podemos asociar con la vieja tradición europea saltan a los ojos y los oídos de manera incisiva a través del insulto de "cornudo". Primero contextualizaremos el origen de la práctica del uso de este término insultante y ridiculizador y posteriormente nos detendremos en los aspectos peculiares relativos a los sueños de tipo milenarista.

En el Renacimiento aún subsistían las últimas formas de la antigua "fiesta de los locos" en donde la *Societas cornardorum* elegía un "abad de los cornudos" y organizaba procesiones carnavalescas.[73] Esta fiesta al igual que la del *Corpus Christi*, giraba en torno a un imaginario muy vivo sobre el

[71] BURKE, 1991, p. 290.
[72] FARGE, 1994, p. 292.
[73] BAJTIN, 1993, p. 198.

cuerpo y sus funciones. El motín de indios de 1692 ocurrió durante las celebraciones de la fiesta del *Corpus Christi*, como ocurrió también con la gran revuelta de Cataluña.[74] La historia de esta fiesta, sobre todo en España, afirma Bajtin, indica que las imágenes grotescas del cuerpo eran más bien comunes en esta circunstancia y estaban consagradas por la tradición. La imagen del cuerpo, en su aspecto grotesco, predominaba en la expresión popular de esta fiesta y creaba un ambiente corporal específico.[75] Las encarnaciones tradicionales del cuerpo grotesco figuraban obligatoriamente en la procesión solemne: monstruos (mezcla de rasgos cósmicos animales y humanos) que llevaban sobre sus lomos a la pecadora de Babilonia (esta asociación es equivalente de las entrañas devoradoras-devoradas), gigantes de la tradición popular, moros y negros (de cuerpos caricaturizados), multitudes de jóvenes que ejecutaban danzas evidentemente sensuales (una zarabanda bastante "indecente" en España). Después del paso de las efigies llegaba el sacerdote con la hostia y al final del cortejo venían coches decorados con cómicos disfrazados, lo que en España se llamaba la "fiesta de los carros". Esta procesión tradicional tenía una predilección muy marcada por la representación corporal.[76] Los espectáculos dramáticos especiales para celebrarlo eran los conocidos "autos sacramentales". Concluye Bajtin que la expresión pública y popular de esta fiesta era un drama satírico que camuflaba el rito religioso del cuerpo de Dios (la hostia).

Otro aspecto que es preciso comentar respecto a la utilización de la imprecación "cornudo" se refiere a una tendencia de opinión denominada "tradición gala", extendida a lo largo de toda la Edad Media relacionada con una serie de "ideas negativas sobre la naturaleza de la mujer".[77] La "tradición gala" es un fenómeno complejo e interiormente contradictorio. Por un lado la mujer está ligada a lo ba-

[74] BURKE, 1991, p. 291.
[75] BAJTIN, 1993, p. 206.
[76] BAJTIN, 1993, p. 206.
[77] BAJTIN, 1993, p. 214.

jo material y corporal, pero también es el principio de la vida. Por un lado es la tumba corporal del hombre, por el otro es

> [...] una inagotable vasija de fecundación que consagra a la muerte todo lo viejo y acabado. A este nivel, la tradición gala desarrolla también el *tema* de los cornudos, sinónimo del derrocamiento de los maridos viejos, del nuevo acto de concepción con un hombre joven; dentro de este sistema, el marido cornudo es reducido al rol de rey destronado, de año viejo, de invierno en fuga: se le quitan sus adornos, se le golpea y se le ridiculiza.[78]

Esta tradición nos hace recordar por asociación que uno de los primeros símbolos presentes durante el tumulto de 1692 es el del cuerpo de la mujer india que es paseado por la plaza y expuesto ante las autoridades. De modo general, la ridiculización, el destronamiento, el relevo y la renovación representados por los cuernos son parte de las formas más características de las fiestas populares.[79]

El adjetivo de cornudo aplicado a los españoles en general, y al virrey en particular, cobra entonces una significación de gran trascendencia política. El significado político del término, a partir del contexto en el que lo utilizan los tumultuarios y pueden entenderlo los injuriados, queda muy bien sintetizado en una frase de gran valor que según Nicolás Mejía, un oficial de carpintero español, recibió como insulto directamente por parte del indio Joseph de los Santos, oficial de zapatero de unos 45 años, quien con los que lo apoyaban lo atacó con piedras gritándole "eres 'otro' cornudo de 'espada'".[80] Al mismo tiempo que se expresa con

[78] BAJTIN, 1993, p. 216.

[79] BAJTIN, 1993, p. 219. Robert Darnton también puso en evidencia la existencia de esta práctica en el ritual de la "gran matanza de gatos". La matanza de gatos sirvió para hacer un juicio simbólico mediante una cencerrada, al dueño de un taller de imprenta, insultando sexualmente a la patrona y burlándose del patrón por cornudo o lo que es similar, por tonto, figura cómica común. DARNTON, 1987, p. 104.

[80] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 4, ii. 28-29.

fuerza un gesto burlesco y se vanaliza a los españoles —sobre todo a los que representaban a la autoridad pública— mediante la ridiculización, se los señala como derrocados, se enfatiza la necesidad de su remplazo. Como parte de la simbología carnavalesca se busca cambiar el mundo y a la vez este deseo se hace más explícito en la conjunción que sufren las deprecaciones de cornudos contra los españoles con las propuestas veladas de los indios de elegir nuevos reyes. Si bien el término cornudo y el plan de intenciones expresado al religioso anónimo tienen sesgos occidentales muy claros, emergen sueños más regionales como el regreso al tiempo de Moctezuma. Obviamente, el desarrollo de ideas milenaristas era también, en parte, un producto originalmente europeo: la identificación del español como alguien extraño y exótico es una actitud común a la cultura de la revuelta que más que un cambio total de mundo propone su recomposición pero, no obstante, el deseo del retorno al tiempo prehispánico está siempre latente. Ese deseo podría haber sido explicado en el grito de ¡vivan los santiagueños! o ¡viva Santiago![81] Jacques Le Goff señaló acertadamente que dentro del catolicismo la corriente milenarista conoció extraordinarios desarrollos con los grandes descubrimientos y en especial con el Nuevo Mundo americano: el encuentro de los europeos con los indios desempeñó una gran función en estos movimientos, donde fue esencial el fenómeno de la aculturación. En el caso de México resultó paradigmática la actividad del misionero franciscano Jerónimo de Mendieta quien embebido de las viejas teorías de Joaquín de Fiore pensaba que los frailes y los indios podrían crear en América el reino de los puros fundado sobre un ascetismo riguroso y sobre el fervor místico.[82] Habría que estudiar de manera detallada la forma en que esas ideas se difundieron entre los indios y la recepción y modificación que tuvieron. Por otra parte, es ya muy conocido que entre los nativos americanos la concepción cí-

[81] SIGÜENZA Y GÓNGORA, 1984, p. 126.

[82] LE GOFF, 1991, p. 77. Véase también DELUMEAU, 2002, pp. 7-20 sobre su nuevo libro *Historia del milenarismo en occidente.*

clica del tiempo y la idea del regreso de héroes culturales, en periodos calendáricos precisos, pudo ser fundamental en la recepción positiva y relativamente rápida de ciertas ideas católicas milenaristas. El trauma de la conquista y la muerte de los dioses estudiados por Nathan Wachtel explican de forma muy sensible que la armonía perdida en la conquista sólo podía ser devuelta por algún acontecimiento inaudito, como el regreso del Inca o de Moctezuma. Múltiples movimientos mesiánicos tuvieron lugar después de la conquista y durante todo el periodo colonial, y como señalara Wachtel, son parte de la tragedia siempre latente de la condición del conquistado.[83]

El erudito Carlos de Sigüenza y Góngora afirmó en su famosa carta sobre el motín, que él vio y escuchó personalmente una escena en donde las indias hablando en náhuatl decían, una vez iniciada la pedrea contra el palacio virreinal, "vamos con alegría a esta guerra, y como quiera *Dios que se acaben en ella los españoles*, no importa que muramos sin confesión! *¿No es esta nuestra tierra? ¿Pues que quieren en ella los españoles?*".[84]

Resulta perturbador que indios supuestamente tan ladinos e hispanizados como los de la ciudad de México pensaran a finales del décimo séptimo siglo de manera tan similar al cacique de Texcoco, don Carlos *Ometochtzin*, procesado por la inquisición y una de sus pocas víctimas indígenas. En 1539 expresó algo similar a lo que dijo Sigüenza haber oído de las indias: *¿Quienes son estos* que nos deshacen y perturban y viven sobre nosotros y los tenemos a cuestas y nos sojuzgan? [...] *que ésta es nuestra tierra* y nuestra hacienda y nuestra alhaja y posesión. Y el *señorío* es nuestro y a nosotros pertenece [...][85]

[83] WACHTEL, 1977, pp. 3-78.

[84] SIGÜENZA Y GÓNGORA, 1984, p. 123.

[85] LIENHARD, 1992, p. XVIII, tomado a su vez de J. T. Medina: *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México,* 1951. Después de establecer esta relación por propia intuición encontré, satisfecha y sorprendida, que ya en 1932 el historiador Irving Leonard había realizado un paralelo entre las dos citas. Véase LEONARD, 1984, pp. 43 y 49.

No descartamos la posibilidad de que lo que Sigüenza atribuía a las indias era parte de su propia lectura de la situación y una transposición de sus eruditas lecturas, pero de todas formas, no excluimos que las acciones y frases sueltas que debió ver y oír lo llevaron a esta hipotética abstracción de los hechos. La situación aquí descrita parece cobrar mucho más peso si tomamos en cuenta otros aspectos expuestos por personajes de diversa procedencia y formación.

El viajero Francisco de Seijas escribió que en los tumultos de 1624 y 1692, el pueblo había "apellidado" a los herederos del emperador Moctezuma con el fin de que los indios se levantaran.[86] Esos herederos eran, concretamente, don Juan Cano Moctezuma, quien vivía en la ciudad de México y sus parientes y el indio residente en Tacuba, don Juan Chumal Popoca [sic: Chimalpopoca], poseedores de encomiendas. Es muy notable que cuatro años atrás Antonio de Robles había reportado el asesinato de don Juan Cano Moctezuma por parte de Nicolás Rodríguez de Guzmán, "contador de la iglesia", "atravesándolo por las sienes".[87] Esta aclamación, aunque puede remitir a un evento de la historia reciente de la ciudad, es evidente que también movía los sentimientos de identidad más arraigados entre los naturales de la ciudad mexica. Si fue cierto el llamado a los herederos de Moctezuma, la aclamación de Santiago, el patrón de la parcialidad tlatelolca y las frases oídas por Sigüenza a las indias cobrarían aún más relevancia. Los naturales de Santiago, que se habían hecho famosos por su característica rebeldía,[88] fueron en la preconquista un señorío militar y los últimos en resistirse a la conquista.[89] Es notable también que esta parcialidad haya sido tradicionalmente administrada por los franciscanos, orden de la que formaban parte los frailes que condenaron más abiertamente la mo-

[86] Seijas y Lobera, 1986, p. 339.

[87] Robles, 1972, p. 336.

[88] Este tema es tratado con mayor profundidad en Silva Prada, 2000, en especial en el capítulo iv.

[89] Agradezco a Armando Martínez Garnica por sus acertadas observaciones sobre los tlatelolcas en la presentación de este texto en la sede de la oei en Bogotá. Véase Martínez Garnica, 1993.

ral del virrey. En especial el guardián de San Francisco, fray Antonio de Escaray, fue acusado de instigador por denunciar en un sermón público que el virrey estaba comprando maíz en las provincias de Chalco, Toluca y Celaya a diferentes precios y que se estaba vendiendo un peso por carga más caro de lo que se había comprado a los labradores. Lo más grave de esta noticia, divulgada en el púlpito, fue la insinuación de que dicha gestión la hacía el virrey por su propia utilidad, más que por el bien de la República.[90] En el siguiente apartado nos acercaremos un poco más a la conflictiva figura del virrey y ampliaremos el sentido político de los gritos expuestos atrás con la proclama de ¡viva el rey y muera el mal gobierno!, la cual podría pensarse como la síntesis política y más reconocida de la necesidad de modificar los elementos negativos de la sociedad política contemporánea al motín.

LA EXPRESIÓN "VIVA EL REY Y MUERA EL MAL GOBIERNO" Y SUS VARIANTES EN 1692

Las expresiones injuriosas tienen además de lo antes expresado, una fuerte carga ambivalente vinculada con la muerte,[91] pero como ocurre con el grito de ¡viva el rey y muera el mal gobierno! son, emotivamente hablando, de carácter alegre y aunque en el sector simbólico expresan gran fortaleza, en este apartado nos dedicaremos, sobre todo, a profundizar su dimensión política, la cual poseía para fines del siglo XVII una vida histórica relativamente reciente.

Éste era un grito que a grandes rasgos expresaba una crítica al gobierno, pero una adhesión incondicional y de lealtad a la cabeza de la monarquía, al rey. La aclamación ¡viva el rey! ¡Muera el mal gobierno!, fue un principio aceptado y generalizado a partir del siglo XVI, cuando las esferas del gobierno se separaron, excusando de cualquier responsabilidad al rey por los actos de sus funcionarios.

[90] Para ampliar este tema véase SILVA PRADA, 2000, cap. III.
[91] BAJTIN, 1993, p. 223.

Si avanzamos sobre las horas de confusión general vividas, las posteriores a la pedrea, tendemos a creer que los gritos insultantes así como el de ¡viva el rey (o incluso de manera específica, viva nuestro rey natural)[92] y muera el mal gobierno!, se fueron acallando poco a poco hasta no escucharse.

Este grito ha sido visto por los historiadores, exclusivamente, como el grito que daba comienzo a una rebelión, por el cual se sabía que un grupo de gente se había levantado. En este caso específico, uno de los factores de gran importancia y que explica el amplio contenido simbólico del uso de estos gritos es precisamente la continuidad y permanencia a lo largo de las cuatro horas de desarrollo del motín. Siguiendo los testimonios de gran número de declarantes, hemos podido deducir que esos gritos acompañaban a cada una de las acciones que en la visión de los tumultuarios era vista como justa y, de algún modo, legítima. Haremos un recorrido para ver la forma en que el grito va acompañando cada uno de los momentos importantes de la revuelta: en la alhóndiga, frente al palacio, durante el incendio, durante el robo, cuando se amenazaba a la gente que querían que se involucrara, en las calles que sirvieron a la huida, e incluso, cuando la ciudad ya estaba volviendo a la calma habitual de la vida cotidiana.

Las primeras versiones del grito las dio un sargento de la Compañía de Palacio, Pedro Román, quien en la alhóndiga y antes de iniciar la pedrea, cuando buscaban al corregidor según dijeron algunos, oyó decir a un "gran tropel de indios", "viva el Rey de España y muera este cornudo Virrey".[93] Para ese momento serían como las cinco de la tarde; media hora después, cuando fue visto el grupo que iba y venía por las calles arzobispales, cuando los indios fueron a reclamar y a pedir justicia al arzobispo y éste los envió de vuelta con el virrey, se vio otro "gran tropel de indios e indias" amenazando con piedras, quienes también iban di-

[92] Puede estar relacionado con la idea de la autoridad "natural", se ha encontrado utilizada en algunos escritos de los religiosos de la época.

[93] AGI, *Escribanía 231 A*, f. 3v.

ciendo ¡viva el rey y muera el mal gobierno! El soldado Mayorga, buscando apaciguarlos diciéndoles "ah hijos sosegaos", obtuvo como respuesta, "a cornudo soldado".[94]

Es muy atractivo el caso del indio Joseph, quien se exhibió bailando el "tocotín"[95] (danza antigua y sagrada incorporada al ritual católico) frente al palacio antes de la pedrea y, una vez más proclamando al rey, realizó una extraña demostración [...] "junto del balcón del Real Palacio estaba con un palo en la mano bailando como el *tocotín* diciendo viva el Rey Joseph indio sombrerero achinado del barrio de Tomatlán".[96] Este tocotín definido en la época como "honesto y grave" y que logró penetrar en la sociedad colonial y ser aceptado, podía seguir guardando para el indígena, aun a dos siglos de la conquista, muchos de sus significados originales que por la fuerza de la costumbre ya no eran "vistos" por los religiosos y los novohispanos en general.

Alrededor de las seis de la tarde otros declararon oír este mismo grito acompañado de muchas "voces" entre quienes venían por varias calles como las de Jesús Nazareno o la calle del Reloj. Hacia las siete de la noche el grito seguía oyéndose en la puente de la Audiencia ordinaria, frente a la Casa de Moneda y por la calle del Arzobispado. Durante y después del incendio otras personas que iban por la calle de las Capuchinas confirmaron haberlo oído. También durante el robo e incluso en lugares tan precisos como la pila de la Compañía de Jesús. Juan Antonio, un indio que quedó muy herido, contaba cómo a él lo habían obligado a tomar una ropa cerca a la Audiencia, la cual después otros trataron de quitarle. Los negros que lo acusaron dijeron que él iba con la ropa y gritando ¡viva el rey! Su versión es que ese viva lo gritó cuando se encontró con el tumulto por la calle de la Moneda y que fue cuando lo obligaron

[94] AGI, *Escribanía 231 A*, f. 57v.

[95] Según Lockhart, este nombre es derivado de la notación de toque de tambor de las canciones del siglo XVI y probablemente de antes de ese periodo. LOCKHART, 1999, p. 567. Véanse anotaciones sobre el *tocotín* en SILVA PRADA, 2000.

[96] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 15, i. 12.

> [...] muchos hombres de capotes que no sabe si eran indios mestizos y mulatos los cuales iban diciendo viva el Rey de España y muera el mal gobierno y que este declarante de miedo que no lo mataran le obligó a decir viva el Rey de España y muera el mal gobierno como los demás lo decían.[97]

La alusión específica al origen geográfico del rey resulta curiosa, pero no única en el contexto de la monarquía hispánica, lo cual muestra que era una expresión habitual.[98]

Hay varias versiones en donde se ve una clara línea de acción e intenciones. Esto es, que los actos particulares dentro del tumulto se iban justificando con el grito de sedición más conocido o con otras frases similares. El mestizo Miguel González expuso el *quid* de este asunto cuando confesó que su advertencia a unos indios para que no se opusieran a que quitaran cañas de sus puestos en la plaza, no se las hizo por el hecho de que él estuviera involucrado, sino porque había observado "que al que no hacía algo y daba voces le amenazaban los del tumulto y porque no los matasen o hiciesen algún daño les dijo esto".[99] Algo muy similar contó el indio cojo Joseph de los Santos y otro tanto el mulato Joseph Martínez y de modo muy vívido, cómo

> [...] llegó un *indio de capote* y no conoció ni sabe cómo se llama [...] y le *amenazó con un machete porque no gritaba y decía viva el Rey de España y muera el mal gobierno* [...] y toda la plaza mayor y del Volador estaba llena de indios, españoles, mestizos y mulatos [...] y que *sólo los indios eran los que hacían el ruido diciendo ¡viva el Rey y muera el mal gobierno!*[100]

La realidad parece haber sido que también mientras huían y aun cuando muchos creían que todo se había sosegado, no sólo seguía oyéndose la proclama de viva el rey y

[97] AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 3, i. 8.

[98] Durante las revueltas sicilianas de 1647 y 1648 un noble comenzó a gritar ¡Viva el Rey de España!, con el ánimo de sosegar a los amotinados, a lo que la multitud le contestó ¡Viva el Rey de España y fuera gabelas! RIBOT, 1992, p. 190.

[99] AGI, *Patronato 226,* R. 9, i. 38.

[100] AGI, *Patronato 226,* R. 9, i. 24.

muera el mal gobierno, sino una frase valiosísima que involucraría de forma drástica a los indios de la parcialidad de Santiago Tlatelolco. El contador futuro de alcabalas, don Francisco de Rodezno, contó que él oyó que el grito de viva el rey se prolongó hasta las nueve de la noche, pero que una vez que esa frase se fue acallando, todavía se oyó decir en voces altas a los indios que iban pasando por la calle de Santo Domingo, "¡Víctor Santiago"![101] Una de las calles que llevaban hacia la parcialidad de Santiago Tlatelolco estaba justamente a espaldas del convento de Santo Domingo,[102] pero también por ese entorno vivían indios de San Sebastián y algunos extravagantes de la doctrina de Nuestra Señora del Rosario.

Nos encontramos ante el uso de un convencional y "recientemente" adquirido grito de rebelión y ante una serie de frases y proclamas propias de un espacio urbano complejo, sede de los poderes políticos del reino. De igual manera, ante frases que podrían estar reivindicando reclamos particulares de un grupo étnico específico. Vamos por pasos.

Miembros importantes de la nobleza y representantes del Cabildo o de la Audiencia interpretaban todos estos gritos y proclamas como efectos de la embriaguez o de la impaciencia, aunque hay indicios de que se conocía como un grito con el que se alertaba a los observadores sobre un estado de sedición: "no oyó voz en el vulgo contra los ministros ni persona alguna *determinada sino las que ocasionaba aquel rumor de Viva el Rey*".[103] Incluso existen interpretaciones precisas del grito de viva el rey asociado con los símbolos religiosos y del poder hispánico, tal como aquella que nos dejó el capitán de la Compañía de Palacio:

> [...] y aunque la gentualla amotinada lo adoraba [al Santísimo Sacramento], cuando pasaba por donde estaba o los encontra-

[101] AGI, *México 61*, R. 1, N. 10, i. 159-160.

[102] Información sobre los lugares en donde estaban las pilas públicas c.1694 en ASS, *Congregación de San Pedro* (FCSP), leg. 40, exp. 16.

[103] Declaración del Mariscal de Castilla, Antonio de Luna y Arellano. AGI, *México 61*, R. 1, N. 10, i. 173.

ba por donde iba, se levantaban dando voces, diciendo: ¡viva el Rey y muera el mal gobierno! *voces con que pretexta el vulgo, y aun el que no lo es, las rebeliones*; y se conoció en esta ocasión, pues lo primero a que pegaron fuego fue las armas reales del balcón, sus reales casas de Palacio y Cabildo, y la horca; *y para no dejar razón de dudar de cuán mal llevan el yugo español*, prendieron también fuego en las casas del conquistador marqués del Valle.[104]

Este grito era mucho más que un simple eco habitual del estado de sedición. Algunos historiadores lo han visto y analizado como un "lema tradicional[105](ista)", un "hábito político mental en el nuevo mundo",[106] "una afirmación explícita de lealtad a la corona",[107] una expresión del "mito fundamental del Rey como fuente de toda justicia".[108] Se dice que era considerado, también, un instrumento legítimo para expresar esperanzas, frustraciones y desilusiones.[109] Todas las definiciones nos hacen pensar en que este grito era muy antiguo y en que, por tanto, su uso también era algo asumido por la costumbre. Sobre todo, las referencias que están vinculadas con las rebeliones sucedidas en el siglo XVIII. Si bien la idea que sustenta la expresión "¡viva el rey, muera el mal gobierno! ha sido concebida por los teólogos medievales siguiendo el principio de justicia distributiva de Santo Tomás, según el cual la tiranía o el mal gobierno podían ser rechazados y por tanto, podía hacerse oposición a ellos, la materialización de estos principios en el grito contra el mal gobierno y en apoyo a la legitimi-

[104] Pedro Manuel de Torres, "Carta escrita desde México dando cuenta de dos sucesos importantes ocurridos en este año de 1692", en GARCÍA, 1974, p. 374.

[105] Para John Leddy Phelan este lema "expresaba una fe intensa, aunque primitiva, en que el rey corregiría los agravios infligidos a sus pobres súbditos". PHELAN, 1980, p. 122.

[106] VAN YOUNG citando a J. Phelan, en VAN YOUNG, 1992.

[107] PHELAN, 1980, p. 96.

[108] Para el análisis de esta expresión o de la relación paternalista entre el rey y sus súbditos véase además de PHELAN, a RIBOT, 1992, pp. 183-199; VILLARI, 1992, pp. 169-182, y ZAGORIN, 1985, p. 286.

[109] HERZOG, 2000, pp. 77-98.

dad real, no se encuentra presente hasta las rebeliones sucedidas a partir del siglo XVII como emerge, entre otras, en las de Cataluña y Portugal (1640), las de Nápoles y Palermo (1647-1648) y las de Andalucía (1650-1651).[110]

En un estudio del periodo tardomedieval de Carlos Barros, se ve que lo tradicional del grito era la primera parte de la frase:

> La creencia popular en el Rey se pone en acción, se transforma en práctica colectiva, en abril de 1467 cuando las *irmandades* acometen las fortalezas señoriales gritando "¡Viva El Rey!", consigna espontánea-dirigida que tiene un significado legitimador así como movilizador para todos los sectores sociales, para las élites informadas políticamente y, sobre todo, para las muchedumbres del común que cercan y asaltan castillos y torres, menos conocedoras de sutilezas políticas, pero más sensibles a concretar en esa exclamación todo su monarquismo imaginario (de ahí que los dirigentes diesen dichas voces en los momentos álgidos).[111]

La segunda parte de la frase no había emergido en su versión moderna y aun estaba vinculada con un fuerte sentimiento antiseñorial

> [...] e que decían todos los pueblos ¡viva el rey! e *murieran los caballeros y los clérigos* y ansí los mataban y los asaeteaban cuantos podían haber e decían que el rey don Enrique lo había aprobado todo esto y aunque el testigo oió decir a muchos que les diera provisión en que aprobaba todo lo fecho por los dichos pueblos [...][112]

Era un grito de combate que buscaba dar aliento para vencer a los caballeros, echando abajo la base material de su poder coercitivo, el sistema de fortalezas.

[110] Los primeros estudios sobre estas revueltas los hizo J. H. Elliot. Véase su artículo, "Revueltas en la Monarquía Española", en ELLIOT, 1972, pp. 123-144. Entre las publicaciones de la última década resulta sugerente la compilación de WERNER y DE GROOF, 1992.

[111] BARROS, s. f.

[112] BARROS, s. f.

Por otra parte, debemos ser cuidadosos a la hora de presentar el grito como netamente tradicionalista. Los historiadores de movimientos similares al ocurrido en la Nueva España advierten que aunque esta exclamación fue oída en la mayor parte de los levantamientos que tuvieron lugar en la Europa del siglo XVII,[113] lo cual sin duda revela una lealtad básica hacia el rey, no debe descartarse que una vez iniciada la rebelión pudiera darse un abandono de la misma.

Habría además que medir históricamente, el momento en el cual los representantes del rey dejaban de asumir las culpas o faltas que podían imputárseles para saber hasta cuándo estaban dispuestos a mantener el respeto por la ambigüedad que estaba implícita en la frase de rebelión. Esa ambigüedad era la que en aras de la responsabilidad por las acciones había hecho creer de manera irreal que existía una diferencia entre el rey y los administradores reales. Eso nos ayudaría a entender cuándo el gobierno se fue volviendo una unidad verdaderamente centralizada y por tanto, cuándo esa proclama se fue también debilitando y convirtiendo en una frase que serviría sólo para disimular una rebelión contra la monarquía.[114] ¿Cómo explicar una presión tan fuerte como la que los testigos observaron en los indios para que la gente gritara ¡viva el rey! y durante todo el tumulto, incluso hasta forzarla con amenazas?

Es de suma importancia enfatizar la relevancia de la presencia de este grito escuchado al finalizar el siglo XVII y en el contexto de una sociedad urbana que sólo había vivido una situación similar 68 años antes. En ese otro motín que vivió la ciudad en 1624 se dijo que fue el clero secular quien incitó a los indígenas a gritar ¡viva el rey y viva Cristo y muera el hereje luterano![115]

[113] RIBOT, 1992, p. 189.

[114] Reflexión con base en VILLARI, 1992, pp. 173-174.

[115] ISRAEL, 1975, p. 156. Con el "hereje luterano" se referían al virrey Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, Marqués de Gelves. En la época de su nombramiento se puso en marcha el reformismo de tipo arbitrista, cuyo más conocido exponente fue el Conde-Duque de Olivares. Según Israel, Gelves era un "modelo de puritano de derecha y de político tiránico", p. 140.

Las anteriores aclaraciones las hacemos porque la separación de la esfera del rey y la del gobierno, que implicaba librar al soberano de cualquier responsabilidad frente a las actuaciones políticas de sus administradores, solamente llevaba un poco más de un siglo de vida.[116] Es probable que esta separación hubiera sido el origen del famoso grito. Habría que dilucidar si estamos ante un fenómeno de rápida difusión de una idea, la de la cultura de gobierno alimentada por la idea abstracta y mítica de la soberanía que llevaba a separar la responsabilidad del soberano de la de sus ministros y a salvar por tanto al rey de cualquier responsabilidad o error de sus representantes, o ante un fenómeno de reciente adquisición y que, como tal, podría todavía ser poco resistente a definiciones tan absolutas. Es probable que lo tradicional del grito pueda estar más acertadamente asociado con la idea de renovación presente en las prácticas carnavalescas, pero ello no implica que la convicción que lleva implícita, de respeto por la figura real, no pueda ser lesionada en algún momento de la revuelta.

Si bien el rey ocupaba una posición casi suprapolítica en la tradición política española y ésta resultaba inviolable en el medio de una rebelión popular,[117] esa posición en la monarquía de tipo pactista de los Austrias no habría supuesto la irresponsabilidad del rey, sino hasta hace menos de un siglo y la obediencia estaba basada sobre todo en el principio de autoridad más que en el del poder absoluto. Entonces, el lema considerado como parte de algo mítico tendría una corta vida en el contexto del lapso en que las ideas se difunden y deberíamos ser muy cuidadosos a la hora de identificar la proclama de "viva el Rey, muera el mal gobierno" como exclusivamente relacionada con la expresión de lealtad al rey o como definitiva prueba del tradicionalismo. En un reciente estudio hemos encontrado una reflexión que apoyaría nuestras dudas. Se preguntan Carmagnani y Romano, pensando en las tremendas divisiones

[116] Acerca de estas reflexiones pueden ser consultados, Reinhard, 1997 y Herzog, 2000.

[117] Van Young, 1992, p. 407.

en el interior de la sociedad americana, si ¿la figura del soberano sería realmente un elemento de cohesión?, a lo cual responden:

> [...] se podría pensar en él si consideramos cuántas veces historiadores muy respetables han destacado cómo el grito de protesta en muchas rebeliones fue el de "Viva el Rey, muera el mal gobierno". Mas en este punto hay que preguntarse qué cosa sería en el imaginario iberoamericano "el Rey". Para un español, la idea sería sin duda clara; pero para el criollo (*para no hablar del indio*), la imagen le resultaría bastante confusa e irreal.[118]

Algunos elementos sobre el imaginario real los retomaremos al final del artículo poniendo en confrontación opi-

[118] Romano y Carmagnani, 1999, pp. 340-341. Es probable que esta cita ocasione la idea de una eventual diferencia entre la cultura política de la metrópoli y la de sus posesiones, entre la del labriego de Castilla y el indio de la región mexicana estudiada, pero no es esto lo que nos proponemos sugerir aquí. Puede ser que en el futuro, estudios comparativos lleven a comprender mejor las diferencias o similitudes de estas dimensiones, pero de alguna manera las enormes distancias entre América y la metrópoli sí debieron contar en la abstracción y mitificación de la idea de la figura real. En el estudio de Carlos Barros ya citado, se presenta un curioso cambio de variación de imagen de la figura real en un espacio temporal muy corto. El reino tardomedieval de Galicia no contaba con un rey propio y en una visita de los reyes católicos a La Coruña en 1486, los castellanos Felipe el Hermoso y Juana I fueron recibidos con muchas señales de júbilo y lealtad, pero cuando los representantes del pueblo expusieron directamente sus demandas, el ánimo de la gente se tornó diverso, en palabras del cronista que contó los hechos, se sintieron "avergonzados y perplejos" de las respuestas de la reina Juana. En este territorio los reyes podían ser en este tiempo abiertamente criticados, pero también eran proclamados y asumidos como un eje articulador frente a los abusos de los señores territoriales. Este ejemplo, aunque nos remite a una lógica política e histórica diversa a la tratada en nuestro estudio, sirve para mostrar el efecto que la distancia y el contacto pueden jugar en la variación de la imagen. Barros, s. f. Landavazo, 2001 cita a Ernst Kantorowicz, quien trabajó la idea de los dos cuerpos del rey, el natural, sujeto a las pasiones, las enfermedades y la muerte, y el abstracto, que representa la dignidad real que no muere jamás y que se transmite por vía dinástica. Kantorowicz, 1985. Véanse los recientes estudios sobre el tema del imaginario real en Bouza, 1998 y Landavazo, 2001.

niones en disputa. No obstante debemos advertir que para esta época y espacio, las aproximaciones al tema son prácticamente inexistentes. La búsqueda de justicia debería constituir una idea más central vinculada con el lema que venimos tratando, la búsqueda de justicia, de la cual sólo el rey como padre[119] podía ser dispensador ante una constante violación de derechos y en un momento en que quizás no hay o no se ven otras alternativas. En esa búsqueda de justicia no debemos olvidar la idea de venganza implícita en el concepto.[120]

En el caso de 1692 resulta muy llamativa la proclamación de "¡viva el rey!" en el medio de innumerables insultos particulares contra los administradores, pero sobre todo contra el virrey, contra una autoridad en apariencia incuestionable como *alter rex*, pero sí cuestionable como ocupante de otros tantos cargos administrativos que lo hacían un funcionario superior.[121] Pero no debemos engañarnos, el *alter rex*, por la difusión de las teorías humanistas, puede haber dejado de ser un verdadero doble político del rey con poderes de justicia divina en las tierras que administraba. Probablemente los gritos que se pronunciaran contra el virrey y en términos de "cornudo", nos estén confirmando la separación de responsabilidades que se había venido gestando desde los comienzos del siglo XVI. Al decir, "muera este cornudo Virrey", la gente común lo estaba ubicando en la esfera de lo administrativo y lo criticaba como a otro funcionario cualquiera o como a otro español más. Incluso fue, de entre las víctimas escogidas de la ejecución me-

[119] La idea del rey como padre no era muy antigua. Según Ph. Ariès, data del siglo XVI y se dio en la Francia de Jean Bodin y en la Inglaterra de Jaime I. ARIÈS, 1996, p. 235. En las solicitudes de apoyo económico de la corona a sus vasallos mediante el recurso del donativo, hemos encontrado un uso generalizado de la metáfora del rey-padre. Los naturales de San Juan Tenochtitlan expresaron ante la solicitud del donativo en 1781, que era su voluntad contribuir a su majestad y que "de preciso habían de socorrer a su rey y *padre*, como que todo cuanto tenían era suyo". Véase SILVA PRADA, 1999, p. 30.

[120] Sobre este tema véase SILVA PRADA, 2000.

[121] Capitán General, Presidente de la Real Audiencia, Vicepatrono.

tafórica que buscaban los tumultuarios, la más importante del conjunto jerárquico social. Fue igualado con esta imprecación a cualquier otro de los españoles amenazados y ocupantes de cargos políticos como el de corregidor. No era ya visto entonces como un *alter rex*, pese a los lamentos de quienes contaron los hechos y a los esfuerzos de los reyes todavía a mediados del siglo.

La jerarquización en la dispensación de justicia nos la puede señalar la ruta seguida por los tumultuantes: primero fueron con el arzobispo, a quien se pensaba como una figura más cercana a Dios, y después se dirigieron al virrey, a quien le hicieron exigencias en términos más terrenales. Por otra parte, el complejo contenido de un término que parece tan vanal como cornudo, nos habla de que no se le estaba sólo criticando de una forma muy dura sino que, por añadidura, se le estaba impugnando la forma en que conducía el gobierno del reino. El término cornudo ponía a quien se le daba el mote en una situación que de cualquier forma producía malestar, era un vituperio que tenía mucha fuerza en la época y era considerado muy vulgar. Tan vulgar que el concepto no aparece en algunos diccionarios de la época. Tanto el término como el gesto debían estar bastante generalizados a finales del siglo XVII y era una metáfora sexual que buscaba enfatizar, en mayor medida, la condición de tonto que la de traicionado. En los tiempos del obispo Palafox unos estudiantes de los jesuitas sacaron una mascarada en donde se mezclaban oraciones cristianas con groseras maldiciones contra el obispo y se persignaban con "cuernos de toro", llevando las insignias episcopales en lugares poco decentes.[122] Un virrey considerado cornudo por la imprecación carnavalesca y metafórica es un administrador señalado para ser remplazado. Con este insulto sus acciones políticas fueron abiertamente denunciadas, traspasaron los límites del rumor y al menos socialmente, fue condenado a la muerte, en especial por sus más recientes procedimientos en relación con el asunto del abasto. Su culpa se extendió a todo aquel que se pensó que

[122] Referencia tomada de RUBIAL GARCÍA, 1998, p. 59.

apoyaba al virrey en sus acciones y los objetos más cercanos a dicha culpa fueron, por supuesto, los funcionarios españoles.[123] De cualquier manera, la ignorancia fingida o real del acaparamiento de granos le fue recriminada fuerte y costosamente al Conde de Galve. En una carta anónima de la época que suponemos de autoría de un miembro de la Audiencia, se insinuaba que las riendas del gobierno no las llevaba ni siquiera la virreina. En ella se decía que no se necesitaba aumentar la seguridad del reino, que sobraban los 100 hombres de la compañía de palacio, pues la prueba es que lo gobernaba "una dueña con tocas, pero no doña Elvira de Toledo".[124] Este insulto pudo convertirse en una recriminación política más dolorosa si el "atravesamiento"[125] de granos no hubiera sido en provecho personal, tal como los rumores de la época afirmaban. El virrey Gaspar de Sandoval escribió muy adolorido al rey que en las diligencias para el abasto de granos había puesto "la aplicación y desvelo de mi obligación [...], pero como el popular interés las desconoce y calumnia de ordinario porque no satisfacen a su desconsideración y apetito, ningunas según me ha mostrado la experiencia, fueron suficientes para que se conformase con la escasez y carestía de dichos granos".[126] En el escrito anónimo de fines de julio de aquel año, el autor se atrevía a decirle al rey que "qué se podía esperar de un *mercader Pastrana*",[127] aludiendo al conflictivo conde nacido en la villa de Pastrana. La ridiculización del virrey fue

[123] Parte del ritual de degradación puede ser la observación de Carlos de Sigüenza de que los tumultuarios gritaban sarcásticamente a los mercaderes que trataban de salvar sus pertenencias, "¡españoles de porquería, ya vino la flota! Andad, *mariquitas*, a los cajones a comprar cintas y cabelleras". SIGÜENZA Y GÓNGORA, 1984, p. 128.

[124] La funesta influencia de personajes como el jesuita confesor del virrey, Alonso de Quirós y del asesor Alonso de Arriaga, pueden estar relacionados con esta frase. *Carta de los leales vasallos,* 31 de julio de 1692, LEONARD, 1932. *Carta de un vasallo de vuestra majestad,* 20 de agosto de 1692, AGI, *Patronato 226,* R. 25, i. 45.

[125] Sinónimo de acaparamiento.

[126] AGI, *Patronato 226,* N. 1, R. 1.

[127] "Carta de los leales vasallos", 31 de julio de 1692, en LEONARD, 1932, p. 136.

también su acusación pública y política, la única que realmente lo condenó, pues es bien sabido que fue exonerado de cualquier cargo en su posterior juicio de residencia.

Consideraciones finales

Un estudio sistemático de la difusión del lema, "viva el Rey y muera el mal gobierno" y de la forma en que fue penetrando en el imaginario popular está aún pendiente. De la misma manera lo están todos los gestos vinculados con los gritos de rebelión. Podríamos pensar que los sermones religiosos, los rituales cívicos y religiosos, tanto como el teatro y la ejecución de remedios o peticiones legales y administrativos en nombre del rey o incluso el uso mismo de los pasquines, habían logrado transmitir con éxito ideas rápidamente aceptadas. En el caso específico de esta rebelión encontramos quiebres a la idea monolítica de lealtad absoluta a la corona y abundantes signos de reclamo imperativo de justicia. Si la figura del virrey podía conservar algo del imaginario del *alter rex*, aunque cuestionada, estaríamos ante un radicalismo mayor del que ha sido planteado respecto a esta rebelión, o plasmaría la imagen definitiva que al final del siglo XVII se tenía del virrey. Considerando los elementos que nos aportan las reflexiones sobre las sobrevivencias y difusión de la cultura carnavalesca, nos inclinamos por la segunda hipótesis. Podríamos avanzar algo sobre el significado de esta figura, que quizás era considerada ya a fines del siglo XVII como un funcionario mayor y no como el representante del rey en América. Sin embargo algunos escritos de otros funcionarios pueden crear importantes dudas, pero sobre todo, reflejan la fuerza de la tradición. Un tratado escrito por el conflictivo capitán don Francisco de Seijas y Lobera, expresa la exacerbación a que había llegado la forma pactista de gobierno cuando dijo que

> [...] la demasiada soberanía de los Virreyes y presidentes, y la multiplicidad de Audiencias y oidores excusados en ellas, han introducido tanta diversidad de tiranías y persecuciones con-

> tra los vasallos, ministros, gobernadores, alcaldes mayores y corregidores nombrados por la real persona[128]

que es imposible posesionarse en los cargos porque estas autoridades las ocupan con sus "criaturas" a quienes les venden en su provecho los cargos de nombramiento real. Hasta aquí el testimonio evidencia problemas de corrupción administrativa y excesos de autoridad por parte de los virreyes. El problema se delinea más adelante, cuando Seijas y Lobera expresa que al ser los funcionarios de nombramiento real

> [...] los más perseguidos y poco venerados, no hay que admirarse de que en aquel nuevo mundo sean ya *tantos los levantamientos y tumultos* contra los principales ministros y contra los demás, *porque cuando falta la veneración principal que se debe a la Majestad que domina la monarquía, es accesorio lo demás.*[129]

La parte del texto que aparece en cursivas nos estaría sugiriendo que para Seijas y Lobera no debía haber una distinción entre los funcionarios, su autoridad y la autoridad real. Él vincula directamente la obediencia debida al rey con la debida a sus representantes. Tenemos, entonces, un dilema teórico en confrontación con una realidad en la que muchos, y sobre todo los virreyes, parece que ya habían dado por hecha una verdadera separación de las esferas de gobierno; peligrosa, en tanto que el abuso de autoridad y la corrupción podían llevar al desgobierno de los vasallos en todos los ámbitos.[130]

¿Cuánto de convencional o de verdaderamente político estaba implícito en la actitud que describieran los españoles principales la mañana siguiente del día del tumulto?

[128] Informe que hace al Rey Nuestro Señor el capitán de mar y guerra don Francisco de Seijas y Lobera, alcalde mayor de la provincia de Tacuba en el Imperio mexicano de la Nueva España. AGI, *México 628,* s. f.

[129] Informe que hace al Rey Nuestro Señor el capitán de mar y guerra don Francisco de Seijas, AGI, *México 628,* s. f.

[130] En 1624 ocurrieron hechos similares respecto a la figura del virrey, la cual por única vez en la historia del siglo XVII, fue prácticamente derrocada.

Aquella donde se dijo que desde la primera nobleza hasta el más pobre clamaban por su virrey deseando verle, "aclamándole todos con *voces respectosas*, y lastimeras, viendo que padecía su magnánimo corazón, por lo que merecía triunfales y gratas aclamaciones".

Por otro lado, si el grito implicaba una aclamación de lealtad al rey, ¿por qué algunos grupos indígenas sintieron la necesidad de reafirmar con cartas esta lealtad y otros guardaron silencio absoluto después del tumulto? Las dos actitudes opuestas son una expresión de que el concepto de lealtad no se afirmaba de manera suficiente mediante aquel grito o de que quizás para esa época todavía no se había generalizado en todas los sectores sociales aquella idea de la separación de las esferas del gobierno. No sería gratuito que funcionarios de la calidad de Juan de Escalante hubieran definido al tumulto como una "falta de fidelidad y *deslealtad* al vasallaje"[131] o como la de Antonio de Deza quien habló, incluso, de ese hecho como de una traición a la patria, cuando dijo que, "faltando a la *lealtad*, respecto y Real decoro de Vuestra Majestad intentaron la más execrable maldad que se ha experimentado en las naciones, ejecutándola contra su propia Patria".[132] Tampoco resulta casual el hecho de que algunas comunidades indígenas hubieran considerado necesario recurrir a actos de reafirmación de la lealtad al soberano en cartas como las enviadas por las comunidades de indios de Tlaxcala o de Chalco. Aun si hubiera sido iniciativa de funcionarios españoles que querrían calmar los ánimos del "afligido" virrey, es muy claro que un acto de rebelión aun y a pesar de la teoría política y del significado que era dado a la fórmula de "viva el Rey", era asumido de manera genérica como contrario a la política y a la lealtad. Sólo podía tolerarse por la difusión que las prácticas carnavalescas permitían en los ambientes

[131] AGI, *Patronato 226*, N. 1, R. 12, i. 27. Era Fiscal del crimen de la Real Audiencia de México.

[132] Memorial del Contador oficial de la Real Hacienda, Don Antonio de Deza y Ulloa al Rey. Agosto 10 de 1692, BNM, Secc. Mss/9965, f. 80.

de inversión del orden social, los reconocidos en la fiesta o los usurpados en la revuelta.

Los indios principales y el común de varios pueblos de la provincia de Chalco, expresaron al igual que los famosos leales tlaxcaltecas

> [...] que a nuestra noticia ha llegado el exceso que han cometido unos indios en la ciudad de México quemando el Real Palacio, casas de cabildo y cajonería de dicha ciudad con el saco de la ropa de dichos cajones que hemos *sentido como se debe* y porque nosotros somos *leales vasallos de su majestad* [...] por quien protestamos derramar nuestra sangre y poner la vida con toda lealtad que debemos a fieles y leales vasallos.[133]

En última instancia, ¿por qué los gobernadores de las parcialidades de México guardaron absoluto silencio ante un asunto que los puso en cuestión, de manera tan comprometedora y aparecieron en agosto de 1692 como fieles e ignorantes vasallos haciendo peticiones? Es muy "conmovedora" una carta proveniente de Santiago Tlatelolco, donde un principal maestro músico de la capilla de Santiago reclamaba y pedía explicaciones al hecho de haberlos retirado del puesto de cantores que ocupaban en la congregación de San Pedro y en la archicofradía de la Santísima Trinidad. Obviando los castigos impuestos por el virrey a la población indígena después del tumulto, Gaspar de los Reyes y Santiago argumentó que "*sin haber motivo* nos han despedido", solicitándole al virrey "que nos vuelvan a acomodar", pues siempre hemos servido allí "con todo amor y voluntad viniendo puntualmente desde aquella distancia; aunque llueva y haya otros inconvenientes".[134]

Con las preguntas anteriores buscamos enfatizar el hecho de que es necesario abrir espacios a la duda. No po-

[133] Pueblo de Santo Domingo Xuchitepec, su cacique y principales, hijos y yerno (no menciona al común). AGI, *Patronato 226*, R. 21, i. 47.

[134] ASS, FCSP, leg. 38, exp. 18, f. 1. México, 27 de agosto de 1692. Firman Gaspar de los Reyes y Santiago, Juan Agustín, Pedro de la Cruz y Nicolás de Santiago.

demos proporcionar respuestas definitivas porque resulta bastante complicado en el campo actual de las investigaciones colectivas. Pero esas dudas van orientando una serie de elementos de gran importancia salidos al descubierto con el estudio del tumulto de 1692 en la ciudad de México. Si bien la reflexión sobre los gritos nos acerca al mejor conocimiento del comportamiento político de los silenciados de la historia en una época remota para nosotros, es capaz también de hacernos pensar sobre el lento transcurrir de las prácticas, las políticas en este caso, que nos hacen añadir que a pesar del tradicionalismo implícito en los movimientos sediciosos del antiguo régimen encontramos en este caso particular una fuerte carga de deseo por recomponer el orden cotidiano perdido, pero un orden que no aspira sólo a mejorar las condiciones inmediatas. Parece también tener rasgos importantes de tipo milenarista que le añadirían una peculiar caracterización, lo harían mucho más radical de lo que se le ha visto. Podemos ir más allá de la apreciación de los destrozos y aproximarnos a los sueños inconscientes de un mundo perdido hace dos siglos para los naturales de las parcialidades mexicanas. Las tensiones reflejadas por los gritos nos han ayudado a comprender un poco mejor los procesos mediante los cuales la gente participaba en la solución de los problemas políticos que la afectaban cotidianamente, valiéndose de los recursos culturales que tenían a su alcance en ese momento. Resulta de especial interés el conocimiento que emerge de una serie de elementos políticos impregnados de la cultura hispánica, pero con tintes muy originales que podrían remitirnos a la sobrevivencia de comportamientos asociados al grupo étnico indígena. La relación con la concepción milenarista del orden del mundo, presente en ciertas frases, deberá ser estudiada con mayor profundidad en el futuro y en relación con otras manifestaciones similares de la misma época y, sobre todo, en contextos urbanos. La mayor parte de los gestos y rituales presentes en este motín pueden interrelacionarse con los elementos de la cultura política hispánica, lo cual nos estaría mostrando los efectos de una "circularidad

cultural" muy fuerte.[135] Asimismo, abren un espacio importante a la discusión sobre las formas de pensamiento que entrañaban los diversos gritos, sobre los mecanismos mediante los cuales se difundían y sobre los significados que les eran implícitos para entender el funcionamiento íntimo de las relaciones establecidas entre los actores principales de la política y los involucrados en ella, no sólo como espectadores. Sobre este aspecto es determinante pensar en la relevancia que tenía el ritual cívico y religioso, en el impacto ocasionado por el teatro o la comedia, en el efecto que producían los pasquines y en la fuerza de los sermones.

Los comportamientos durante el tumulto nos están hablando de los matices que podía tener "la invención de lo político". Los indígenas eran quienes más recurrían a la aclamación del rey, mientras que los mulatos y mestizos eran más drásticos con los insultos proferidos contra los administradores, los soldados y el virrey. La gran pregunta es, ¿la autoridad real era tan incuestionable como teóricamente se argumentaba? Para algunos estudiosos como James Scott, "un mito aparentemente conservador que aconseja pasividad se vuelve un fundamento para la provocación y la rebelión que es, a su vez, justificado públicamente por la firme lealtad al monarca". Para otros como Eric Van Young, no debe descartarse completamente la posibilidad de que los sublevados —en su estudio se refiere a los indios— creyeran realmente en las doctrinas asociadas a lo que él llama el "sistema monárquico ingenuo". La prueba de esto según el autor es que cuando los protestadores hablaban o actuaban en términos pragmáticos, construían sus utopías pueblerinas y elaboraban sus fantasías contrahegemónicas, invocando "con mucha frecuencia [...] la figura del Rey español como protector, redentor e incluso como Mesías, sin ningún cinismo".[136] Esto quiere decir que debemos

[135] Concepto sistematizado por Carlo Ginzburg a partir de Mijail Bajtin. Interpenetración de las formas de pensamiento y comportamiento de los sectores dominantes con los de los subordinados de una sociedad determinada. GINZBURG, 1996 [1976] y BAJTIN, 1993 [1979].

[136] VAN YOUNG, 1995, pp. 165-193.

tomar en cuenta que en las sociedades premodernas los órdenes socioculturales albergaban muchas más contradicciones de lo que uno se imagina y estaría dispuesto a admitir.[137] A esta idea culturalista debemos añadir la posibilidad del conocimiento que los sublevados podían tener de la separación de esferas de poder, transmitida sobre todo por los religiosos en sus sermones y doctrina. Tampoco debe descartarse por completo el hecho de que algunos sectores sociales en algún momento de la rebelión terminaran actuando sin tomar en cuenta la proclamada lealtad al monarca, tal como harían pensar ciertos gritos, insultos y gestos como los antes expuestos.

Sin obviar el tradicionalismo que implicaba proclamar vivas en favor del rey en medio de una sedición, nos inclinamos a pensar que en aquella época esa aclamación se usó más como un "recurso de reclamo de justicia" que como una proclama absolutamente consciente de respeto incondicional a la autoridad real. En lo que concierne a la autoridad virreinal, hemos visto que quedó puesta, explícitamente, en tela de juicio. Si las dos autoridades existían de forma interrelacionada, debe pensarse cuidadosamente en los quiebres que frente a la lealtad real pudieron darse en determinados momentos de la rebelión.

En el orden metodológico propuesto por la historia cultural, consideramos que el seguimiento que realizamos de las fórmulas repetitivas logró hacerles cobrar un significado mayor al que podría apreciarse aisladamente, procedimiento que tiene la virtud de ponernos en contacto con las prácticas y rituales que la gente no letrada utilizaba para comunicarse con sus gobernantes y, sobre todo, para reclamar lo que en justicia se consideraba correcto. Se confirma que los gestos que para nosotros pueden ser hoy incomprensibles, eran perfectamente entendidos por todos y tenían un significado sociopolítico relevante, a pesar de lo que el poder, la censura y el pudor de aquella época aconsejaban reconocer. La búsqueda de la justicia estaba fuertemen-

137 Comentarios de Van Young al estudio de Scott, 1985.

te impregnada de aspiraciones no sólo vinculadas con la recomposición del orden, sino también con los sueños de felicidad, alojados quizás en la remota memoria ya mítica del tiempo pasado, el prehispánico, el perdido.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.
ASS Archivo de la Secretaría de Salud de México, México, D. F.
BNM Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, España.

ANNINO, Antonio, Luis CASTRO LEIVA y François-Xavier GUERRA (coords.)
1994 *De los imperios a las naciones.* Zaragoza: Ibercaja.

Anónimo
1855 "Copia de una carta escrita por un religioso grave, conventual de la ciudad de México a un caballero de la Puebla de los Angeles, íntimo amigo suyo en que le cuenta el tumulto sucedido en dicha ciudad del día 8 de junio de este año (1692)", en *Documentos para la historia de México,* 2a. serie, t. III. México: Imprenta de F. Escalante y Cía.

ARIÈS, Philippe
1996 *Ensayos de la memoria, 1943-1983.* Santafé de Bogotá: Norma.

BADIE, Bertrand y Guy HERMET
1993 *Política comparada.* México: Fondo de Cultura Económica.

BAJTIN, Mijail
1993 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento.* Madrid: Alianza Universidad.

BAKER, Keith M.
1990 *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture.* Cambridge: Cambridge University.

BARROS, Carlos
s.f. "¡Viva el Rey! Rey, imaginario y revuelta en la Galicia bajomedieval". Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela «versión internet».

BEEZLEY, William H. *et al.*

1994 *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico.* Wilmington, Del.: A Scholarly Resources.

BELLINGERI, Marco (coord.)

2000 *Dinámicas de Antiguo Régimen y orden constitucional. Representación, justicia y administración en Iberoamérica. Siglos XVIII y XIX.* Torino: Otto.

BERENZON, Boris

1999 *Historia es inconsciente. (La historia cultural: Peter Gay y Robert Darnton.)* San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

BERSTEIN, Serge

1999 "La cultura política", en RIOUX y SIRINELLI (dirs.), pp. 389-405.

BOURDE Guy, Hervé MARTIN y colaboración de Pascal BALMAND

1992 *Las escuelas históricas.* Madrid: Akal.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando

1998 *Imagen y propaganda: capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II.* Madrid: Akal.

BRYANT, William (coord.)

1984 *Seis obras. Alboroto y motín.* Bilbao: Grijalbo.

BURKE, Peter

1991 *La cultura popular en la Europa moderna.* Madrid: Alianza.

1993 "La nueva historia socio-cultural", en *Historia Social,* 17 (otoño), pp. 105-114.

BURKE, Peter *et al.*

1993 *Formas de hacer historia.* Madrid: Alianza.

CARMAGNANI, Marcello

1993 "Jerarquización de la sociedad y de la política", en CARMAGNANI, pp. 180-226.

1993 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca siglos XVII y XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica.

CARMAGNANI, Marcello, Alicia HERNÁNDEZ CHÁVEZ y Ruggiero ROMANO (coords.)

1999 *Para una historia de América* I. *Las estructuras.* México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz

2002 *"Quyen tal haze que tal pague." Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Ministerio de Cultura.

CONNAUGHTON, Brian F.

1999 "Conjuring the Body Politic from the *Corpus Mysticum*: The Post-Independent Pursuit of Public Opinion in Mexico, 1821-1854", en *The Americas*, 55:3 (ene.), pp. 459-479.

COPE, Douglas

1994 *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720.* Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

CHARTIER, Roger

1992 *The Cultural Origins of the French Revolution.* Durham: Duke University.

1993 "Historia, lenguaje y percepción. De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social", en *Historia Social*, 17 (otoño), pp. 97-103.

1999 *Sociedad y escritura en la edad moderna. La cultura como apropiación.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

DARNTON, Robert

1987 *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa.* México: Fondo de Cultura Económica.

DELUMEAU, Jean

2002 "Historia del milenarismo en occidente", en *Historia Crítica*, 23 (ene.-jun.), pp. 7-20.

DUBE, Saurabh

2001 *Sujetos subalternos.* México: El Colegio de México.

ELLIOT, John H.

1972 *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna (cinco estudios sobre sus precondiciones y precipitantes).* Madrid: Alianza Editorial.

ELLIOT, John H. *et al.*

1992 *1640: la monarquía hispánica en crisis.* Barcelona: Centre d'Estudis d'Historia Moderna Pierre Vilar-Crítica.

FARGE, Arlette

1994 *La vida frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

FEIJÓO, Rosa

1965 "El tumulto de 1692", en *Historia Mexicana,* XIV:4(56) (abr.-jun.), pp. 656-679.

GARCÍA, Genaro

1974 *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México.* México: Porrúa.

GARRIDO, Margarita

1993 *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815.* Santafé de Bogotá: Banco de la República.

GINZBURG, Carlo

1996 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI.* Barcelona: Muchnik-Atajos.

GINZBURG, Carlo y Carlo PONI

1991 "El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico", en *Historia Social,* 10, pp. 63-70.

GÓNGORA, Mario

1975 *Studies in the Colonial History of Spanish America.* Cambridge: Cambridge University.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis

1952 *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII.* México: Fuente Cultural.

GRUZINSKI, Serge

1993 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica-Quinto Centenario.

GUERRA, François-Xavier

1998 "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 109-139.

GUERRA, François-Xavier y Annick LEMPÉRIÈRE *et al.*

1998 *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica.

GUTHERIE, Chester

1945 "Riots in Seventeenth-Century Mexico City: A Study of Social and Economic Conditions", en *Greater America*, pp. 243-258.

Greater America

1945 *Greater America . Essays in Honour of Herbert Eugene Bolton.* Berkeley y Los Angeles: University of California.

GUTIÉRREZ LORENZO, María Pilar

1993 *De la corte de Castilla al virreinato de México: el Conde de Galve (1653-1697).* Madrid: Diputación Provincial de Guadalajara.

HERZOG, Tamar

2000 "¡'Viva el rey, muera el mal gobierno'! y la administración de justicia quiteña (siglos XVII-XVIII)", en BELLINGERI (coord.), pp. 77-96.

c. 2003 *Citizenship and Community in Eighteenth-Century Spain and Spanish America.* New Haven: Yale University Press.

HOBSBAWN, Eric J.

1991 "De la historia social a la historia de la sociedad", en *Historia Social*, 10, pp. 5-25.

HOSKINS, Lewis Maloney

1945 "Class and Clash in Seventeenth Century". Tesis de doctorado en filosofía. Ann Arbor: University of Michigan.

ISRAEL, Jonathan

1975 *Clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670.* México: Fondo de Cultura Económica.

KANTOROWICZ, Ernst H.

1985 *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval.* Madrid: Alianza.

LANDAVAZO, Marco Antonio

2001 *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822.* México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-El Colegio de Michoacán.

LE GOFF, Jacques

1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario.* Barcelona: Paidós.

LE GOFF, Jacques *et al.*

s. f. *La nueva historia.* Bilbao: Mensajero.

LEMPÉRIÈRE, Annick

1998 "República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 54-79.

LEONARD, Irving Albert

1984 *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII.* México: Fondo de Cultura Económica.

LEONARD, Irving (comp.)

1932 *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692.* México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

LE ROY LADURIE, Emmanuel

1994 *El carnaval de Romans. De la Candelaria al miércoles de ceniza, 1579-1580.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

LIENHARD, Martin

1992 *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX.* Caracas: Ayacucho.

LIRA GONZÁLEZ, Andrés y Luis MURO

1987 "Alzamientos descoyuntados", en *Historia general de México.* México: El Colegio de México, t. 1, pp. 465-469.

LOCKHART, James

1999 *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica.

LOMNÉ, Georges

1998 "La patria en representación. Una escena y sus públicos: Santafé de Bogotá, 1810-1828", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 321-339.

LÓPEZ DE LA ROCHE, Fabio

1997 "Aproximaciones al concepto de cultura política", en VIII Congreso de Antropología en Colombia «versión internet».

LÜDTKE, Alf

1991 "Sobre los conceptos de vida cotidiana, articulación de las necesidades y conciencia proletaria", en *Historia Social,* 10, pp. 41-61.

LUHMANN, Niklas

1997 "La cultura como un concepto histórico", en *Historia y Grafía,* 8 (ene.-jun.), pp. 11-33.

MARTÍNEZ GARNICA, Armando

1993 "La casa de Moctezuma: la incorporación de los linajes nobles del valle de México a la sociedad novohispana del siglo XVI." Tesis de doctorado en historia. México: El Colegio de México.

MCFARLANE, Anthony

1995 "Rebellions in Late Colonial Spanish America: A Comparative Perspective", en *Bulletin of Latin American Research,* 14:3, pp. 313-338.

PHELAN, John Leddy

1980 *El pueblo y el Rey: la revolución comunera en Colombia, 1781.* Traducción de Hernando Valencia Goelkel, 1a. ed. en español. Bogotá: Carlos Valencia.

PICCATO, Pablo

2002 "Conversaciones con los difuntos: una perspectiva mexicana ante el debate sobre historia cultural", en *Signos Históricos,* 8 (jul.-dic.), pp. 13-41.

PIETSCHMANN, Horst

1994 "Los principios rectores de la organización estatal en las Indias", en ANNINO, CASTRO y GUERRA (coords.), pp. 75-103.

RANUM, Orest (coord.)

1975 *National Consciousness, History and Political Culture in Early-Modern Europe.* Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.

REINHARD, Wolfgang (coord.)

1997 *Las élites del poder y la construcción del Estado. Los orígenes del Estado moderno en Europa, siglos XIII a XVIII.* Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

RIBOT, Luis A.

1992 "Las revueltas sicilianas de 1647-1648", en ELLIOT *et al.*, pp. 183-199.

RIOUX, Jean-Pierre

1999 "Introducción. Un terreno y una mirada", en RIOUX y SIRINELLI, pp. 11-23.

RIOUX, Jean-Pierre y Jean-François SIRINELLI (dirs.)

1999 *Para una historia cultural.* Madrid: Taurus.

RIVA PALACIO, Vicente

1888-1889 *México a través de los siglos: historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México.* Barcelona: Espasa y Compañía, 5 vols.

ROBLES, Antonio de

1972 *Diario de sucesos notables (1682-1694).* México: Porrúa.

ROMANO, Ruggiero

1993 *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica.* México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

ROMANO, Ruggiero y Marcello CARMAGNANI

1999 "Componentes sociales", en CARMAGNANI, HERNÁNDEZ CHÁVEZ y ROMANO (coords.), pp. 288-403.

RÕNIGER, Luis y Tamar HERZOG (coords.)

2000 *The Colective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order.* Brighton [England]; Portland, Or: Sussex Academic Press.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

1998 *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Dirección General de Publicaciones.

RUBIO MAÑÉ, José Ignacio

1959 *Introducción al estudio de los Virreyes de Nueva España. 1535-1746.* Tomo II: *Expansión y defensa.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SARTORI, Giovanni

1996 *La política. Lógica y método en las ciencias sociales.* México: Fondo de Cultura Económica.

SCOTT, James

1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.

SCHAUB, Jean-Frédéric

1998 "El pasado republicano del espacio público", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 27-53.

2001 "Una histoire culturelle comme histoire politique (note critique)", en *Annales HSS* (jul.-oct.), pp. 981-997.

SCHMITT, Jean-Claude

s. f. "La historia de los marginados", en LE GOFF *et al.*, pp. 400-426.

SEIJAS Y LOBERA, Francisco de

1986 *Gobierno militar y político del reino imperial de la Nueva España, 1702.* Edición anotada por Pérez-Malaína, Pablo E. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SHARPE, Jim

1993 "La historia desde abajo", en BURKE *et al.*, pp. 38-58.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de

1984 "Carta de don Carlos de Sigüenza y Góngora al almirante don Andrés de Pez", en BRYANT (coord.), pp. 95-141.

SILVA, Renán

1998 "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 80-106.

2001 "El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización. Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII", en *Sociedad y economía,* 1 (sep.), pp. 103-130.

SILVA PRADA, Natalia

1998 "Cruce de jurisdicciones: Tensión política en los cabildos y cofradías novohispanos del último cuarto del siglo XVIII", en *Fronteras,* 3:3 (segundo semestre), pp. 119-154.

1999 "Contribución de la población indígena novohispana al erario real. El donativo gracioso y voluntario o «rigorosa pensión» de 1781 y su impacto en recaudaciones posteriores", en *Signos Históricos,* 1 (ene.-jun.), pp. 28-58.

2000 "La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México". Tesis de doctorado en historia. México: El Colegio de México.

TAYLOR, William

1996 *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico.* Stanford, California: Stanford University Press.

VAINFAS, Ronaldo

1996 "De la historia de las mentalidades a la historia cultural", en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura,* 23, pp. 219-233.

VAN YOUNG, Eric

1992 "El enigma de los reyes: mesianismo y revuelta popular en México, 1800-1815", en VAN YOUNG (coord.), pp. 399-427.

1993 "Agrarian Rebellion and Defense of Community: Meaning and Collective Violence in Late Colonial and Independence-Era Mexico", en *Journal of Social History,* pp. 245-269.

1994 "Conclusion: The State as Vampire-Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600-1900", en BEEZLEY *et al.*, pp. 343-374.

1995 "El Lázaro de Cuautla. Dobles subjetivos al leer textos sobre la acción popular colectiva", en *Historia y Grafía,* 5, pp. 165-193. [Traducción de *Colonial Latin American Review,* 2:1-2, 1993, pp. 3-26.]

VAN YOUNG, Eric (coord.)

1992 *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821.* México: Alianza Editorial.

VILLARI, Rosario

1992 "Revoluciones periféricas y declive de la monarquía española", en ELLIOT *et al.*, pp. 169-182.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro

1987 *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces.* México: Fondo de Cultura Económica.

WACHTEL, Nathan

1977 *La visione dei vinti. Gli indios del Perú di fronte alla conquista spagnola.* Torino: Einaudi.

WELCH, Stephen

1993 *The Concept of Political Culture.* Londres: The Macmillan.

WERNER, Thomas y Bart DE GROOF

1992 *Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del siglo XVII.* Lovaina: Leuven University Press.

ZAGORIN, Perez

1985 *Revueltas y revoluciones en la edad moderna. Movimientos campesinos y urbanos.* Madrid: Cátedra.

ZEMON DAVIS, Natalie

1991 "Las formas de la historia social", en *Historia Social,* 10, pp. 177-182.

CIUDADANOS, CUERPOS, INTERESES. LAS INCERTIDUMBRES DE LA REPRESENTACIÓN. ESTADOS UNIDOS, 1776-1787 - MÉXICO, 1808-1828

Erika Pani
Centro de Investigación y Docencia Económicas

The great difficulty lies in the affair of Representation; if this could be adjusted, all others would be surmountable.

James Madison

PARA LAS NUEVAS NACIONES AMERICANAS, la independencia significó no sólo la ruptura del vínculo colonial, sino el resquebrajamiento del andamiaje de ideas y creencias que hasta entonces había apuntalado el ejercicio del poder político. En los catorce "estados unidos" a partir de 1776, en las zonas controladas por los insurgentes después de 1810 y en el imperio mexicano después de 1821, crear un Estado independiente no podía significar simplemente suplantar al personal político metropolitano por uno nacional. Las antiguas premisas o "ficciones" que habían legitimado a la autoridad pública no habían resistido la "revolución mental" que había sacudido al mundo atlántico durante el último cuarto del siglo XVIII y hasta principios del XIX.[1] Si en el im-

Fecha de recepción: 9 de enero de 2003
Fecha de aceptación: 27 de marzo de 2003

[1] Agradezco los comentarios de los miembros del Seminario de Historia Intelectual de El Colegio de México y de la división de historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas, que hicieron mucho por enriquecer este texto.

perio español iba a costar trabajo creer en la soberanía de un rey que había abdicado ante el descreído tirano de Europa, si los colonos británicos habían rechazado la soberanía del Parlamento —corona, lores y comunes— sobre los asuntos internos de América, ¿cómo justificar, cómo legitimar un nuevo dominio político?, ¿cómo hacerlo efectivo, más allá del uso de la fuerza?

Como la mexicana y la estadounidense, las clases políticas de las viejas y nuevas naciones sacudidas por las revoluciones llamadas "atlánticas", "burguesas" o "democráticas" tuvieron que enfrentar el problema de fundar una nueva legitimidad política, muchas veces dentro de un contexto de profunda desarticulación provocado por la guerra. Descartadas las antiguas certidumbres sin que desaparecieran muchas jerarquías y relaciones de poder,[2] quienes pretendían construir y dirigir a los nuevos estados tuvieron que cimentar el derecho a gobernar sobre nuevos supuestos, redefiniendo los vínculos entre gobernantes y gobernados. En este trabajo, nos interesa explorar cómo, con más de 50 años de desfase, las clases políticas en Estados Unidos y en México se enfrentaron a estos dilemas; las formas en que los distintos grupos que luchaban por ponerse al frente de la maquinaria política pretendieron legitimar el nuevo orden de cosas; las nuevas "ficciones" que inventaron, atacaron o defendieron para hacer posible, en un contexto de incertidumbre, el gobierno de los muchos por los pocos.

Los avatares de la soberanía

Según el abogado y publicista neoinglés James Otis, tratar de desentrañar el origen del gobierno, del poder político, había "en todos los tiempos dejado tan perplejos a los abogados y a los políticos como el origen del mal a los hombres

---

"The Revolution [...] in the minds of the people". La expresión es de John Adams, en una carta a Thomas Jefferson, 1815, en Bailyn, 1992, p. 1. Véase también Morgan, 1988. Todas las traducciones son mías.

[2] Sobre las persistencias del antiguo régimen, véase Mayer, 1981.

de Dios y a los filósofos, y era posible que el mundo recibiera una solución satisfactoria a ambas indagaciones al mismo tiempo".[3] Tanto en el caso de la Nueva España como en el de las trece colonias, el problema medular que había que resolver durante los primeros años iba ser el de la soberanía, primero frente a la metrópoli, y al tiempo de construir un Estado independiente. ¿Quién debía detentar la "alteza y poderío sobre todos"? ¿Qué significaba poseer "el poder más alto [...] e incontrolable"?[4] La revolución americana fue, como asegura Bernard Bailyn, a grandes rasgos y entre otras cosas, una disputa en torno a la definición de este concepto.[5] En el imperio español, fue la abdicación del soberano la que desató la crisis de 1808. Posteriormente, cuando quisieron constituir un orden posrevolucionario, ambas sociedades tuvieron no sólo que trasladar el asiento de la soberanía, sino también redefinir su significado.

Antes de las crisis, las formas de pensar la soberanía en los mundos hispánico y británico se vieron moldeadas por la evolución del pensamiento y la experiencia política occidental, y también por la idiosincrasia particular de cada tradición. En ambos imperios, las exigencias, sobre todo militares, de la "edad de hierro" y de la lucha franco-británica del siglo XVIII,[6] endurecieron la concepción de soberanía. Ésta se pensaba como la facultad indivisible e ilimitada de ejercer el poder que defendían Jean Bodin y Thomas Hobbes. En el mundo hispánico, los embates centralizadores, autoritarios y modernizadores de los Borbones iban a toparse con una visión pactista de la soberanía, en que "el dominio y manejo [...] absoluto" de los vasallos del príncipe se hallaba limitado por los dictados del derecho natural y los preceptos de la República cristiana, así como por una concepción justicialista del poder, en la que el rey no sólo era el único que podía "facer leyes", como establecían las Partidas, sino que, como "desfacedor de entuertos", repre-

[3] OTIS, 1965, vol. I, p. 419.
[4] *Diccionario*, 1726, t. VI, p. 124 y *Dictionary*, 1828, vol. II, p. 74.
[5] BAILYN, 1992, p. 198.
[6] Véase KAMEN, 1971.

sentaba también la última instancia en la administración de justicia.[7]

En el caso británico, el legado de las rupturas revolucionarias del siglo XVII —la república de Cromwell y la revolución gloriosa— habían confirmado la concepción hobbesiana de la soberanía como poder arbitrario y absoluto, y la habían colocado de forma indiscutible en el seno del Parlamento, dentro del cual, como correspondía al "más libre y mejor constituido de los gobiernos del mundo", estaban representados los tres estamentos de la sociedad —corona, nobleza y pueblo—, equilibrándose así sabiamente los tres tipos de gobierno conocidos desde la antigüedad: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Para mediados del siglo XVIII, se trataba de una fórmula, como escribía Thomas Ponwall, cuya "verdad era intuitiva, y no necesitaba demostrarse".[8] No obstante, ambas visiones monolíticas de la soberanía, aunque teóricamente satisfactorias, cazaban mal con la práctica cotidiana del poder dentro de dos imperios desparramados sobre tres continentes y jurisdiccionalmente heterogéneos.

"I am a free-born sovereign, Sir, an American":[9] *la soberanía al estilo estadounidense*

De esta forma, como ha demostrado Bernard Bailyn, la resistencia de los colonos americanos a los "actos intolerables" de un parlamento que pretendía imponer impuestos que no afectarían ni a los legisladores ni a sus electores se estructuró en torno no sólo a la bandera de "No al gravamen sin representación", sino también a la creación de una nueva visión de la soberanía.[10] Ya en 1764, durante la

[7] Para la concepción de la soberanía en el mundo hispano de antiguo régimen, y la contraposición entre Austrias y Borbones, véanse MIRANDA, 1952; ÁVILA, 1998, pp. 55-60; RUCQUOI, 1992, pp. 55-83; LANDAVAZO, 2001, pp. 224-236 y 195-209, y CASTRO, 1996.

[8] Citado en BAILYN, 1992, p. 202. Véase WOOD, 1969, pp. 3-45.

[9] Mark Twain.

[10] BAILYN, 1992, pp. 198-229.

tormenta panfletaria desatada por la imposición del impuesto sobre el azúcar, James Otis, al mismo tiempo que reconocía que "sería el fin de todo gobierno si uno o varios súbditos o provincias subordinadas se pusieran a juzgar de la justicia de un acto del Parlamento para rehusarse a obedecerlo", insistía en que, sobre la tierra, el poder "original, supremo, soberano, absoluto e incontrolable" se encontraba, no en el parlamento, sino "originaria y en última instancia [... en] el pueblo".[11]

Sin embargo, los folletos de la revolución estadounidense no se abocaron sino excepcionalmente, a examinar las ominosas implicaciones de esta conclusión. Trataron sobre todo de inventar un lenguaje constitucional que cimentara filosóficamente la realidad del ejercicio de la autoridad que vivían las colonias, regidas por gobernadores nombrados por la corona y asambleas de representantes locales. A la soberanía una e indivisible opusieron otra que podía fraccionarse, delegándose a cuerpos distintos para reglamentar dos tipos de asuntos: los "internos" y los "externos". El Parlamento podía y debía, para salvaguardar los intereses del imperio en su conjunto, normar el comercio interoceánico, pero no poseía autoridad alguna para establecer impuestos en América.[12] Abogaban entonces por una soberanía que no estaba sobre todas las cosas, sino sólo sobre algunas; de una soberanía, en fin, que no lo era. No debe sorprender entonces que los publicistas *tories* calificaran las propuestas de los colonos de "jerigonza ininteligible y horrible sin sentido".[13]

La radicalización del debate iba a llevar a los colonos a la ruptura, primero con un legislativo en el que no estaban representados, después con un monarca que consideraban había intentado establecer sobre ellos "una tiranía absoluta".[14] Sin embargo, en 1776, declarada la guerra contra la antigua metrópoli y al constituirse las colonias en estados

[11] OTIS, 1965, pp. 448 y 449.
[12] BAILYN, 1992, p. 216.
[13] Joseph Galloway citado en BAILYN, 1992, p. 223.
[14] Declaración de independencia, en MAIER, 1997, p. 237.

independientes, aquellos hombres cuyo interés principal había sido preservar sus "derechos y libertades como súbditos británicos" no consideraron necesario consagrar, dentro de sus cartas fundamentales, una ruptura total con el antiguo orden de cosas. Tanto Connecticut como Rhode Island conservaron su antigua carta colonial, pues "habiendo heredado de sus ancestros una Constitución libre y excelente", sus asambleas consideraron superfluo redactar una nueva.[15] Sólo las declaraciones de derechos, incluidas en seis de las constituciones estatales, afirmaban que "todo poder [era] originariamente inherente a, y por consiguiente derivado del pueblo" y que por lo tanto todos los magistrados, funcionarios y oficiales no eran más que "sus sirvientes".[16]

Así, los problemas en torno a la soberanía, su naturaleza y su asiento, fueron aparentemente considerados de solución demasiado obvia, o de implicaciones demasiado espinosas para ser incluidos en las leyes fundamentales. A pesar de la centralidad del "pueblo" en la retórica revolucionaria, y de la reconceptualización del principio del consentimiento de los gobernados —que no podía considerarse ya simplemente "supuesto" o "implícito"— como "el único fundamento moral del gobierno",[17] sólo Massachusetts sometió su primera constitución para la aprobación de los habitantes del estado, con resultados poco halagadores.[18] A

[15] La cita es del decreto declarando ser la carta de 1662 la ley orgánica del estado de Connecticut, en POORE, 1878, vol. I, p. 257. Connecticut redactaría su primera constitución en 1818, Rhode Island no lo haría, sino hasta 1842.

[16] Constituciones de Pennsylvania y Virginia, 1776, en POORE, 1878, vol. II, pp. 1541 y 1910. Los otros estados con Declaraciones de Derechos son Maryland, North Carolina, Vermont y Massachusetts. Para los procesos constituyentes estatales véase W. P. ADAMS, 1980.

[17] WOOD, 1969, pp. 181-188. La cita es de John Adams, en su carta a James Sullivan, 26 de mayo de 1776, en PANGLE, 1988, p. 115.

[18] La constitución de 1778 fue sometida a los cabildos abiertos (*town meetings*) de las poblaciones del estado, y fue rechazada. La de 1780 fue aprobada gracias a una contabilidad cuestionable de las respuestas de las poblaciones. HANDLIN y HANDLIN, 1967, pp. 54-58. En el caso de New Hampshire, la Constitución de 1776 fue abrogada, la de 1778 sometida

finales de la década de 1780, sería la desconfianza que provocaran a los federalistas los "excesos democráticos" de los primeros años de vida independiente, y lo que consideraban que eran la irresponsabilidad y deficiencias de unas legislaturas estatales parroquiales y populistas, lo que los llevaría a volver a poner la idea de soberanía sobre la mesa del debate político.[19]

En 1787, los federalistas tenían ante sí el reto de construir un gobierno central eficiente sin herir de manera demasiado frontal las susceptibilidades de los "estados soberanos" cuyos delegados iban a participar en la elaboración de la nueva constitución y cuyas convenciones debían ratificarla. Por un lado, se intentó aplacar los "celos" de los gobiernos estatales, explicando que un gobierno federal con facultades constitucionalmente determinadas y limitadas sería prácticamente inocuo. Alexander Hamilton insistió que "el pueblo de cada estado sentirá mayor inclinación hacia los gobiernos locales", pues la administración ordinaria de justicia era "de todas la más poderosa, universal y atractiva de las fuentes de la obediencia y del apego popular".[20] El "Federalista de Maryland" afirmó, incluso, que el gobierno federal no gobernaría individuos "componiendo a una nación entera, sino a los estados distintos e independientes a los que pertenecen".[21]

Pero para acallar la desconfianza de los gobiernos estatales y la aprensión de los estados pequeños que temían ser "destruidos" por los grandes, la estrategia preferida de los federalistas fue apelar a los ciudadanos por encima de las legislaturas estatales. Ante la insistencia de algunos delegados de que "los estados, una vez formados, se consideran,

al público y rechazada, la de 1781 sometida y dado el gran número de enmiendas fue sometida nuevamente a la población en 1783 y finalmente promulgada en 1784.

[19] Wood, 1969, sobre todo pp. 532-536 y 562-564 y Wood, 1987, pp. 72-79. Para la visión opuesta, véase Marks, 1986 y para los intereses reales de los estados en establecer un gobierno federal eficiente, véase Onuf, 1983.

[20] "The Federalist No. 17", en Cooke, 1961, p. 107.

[21] Citado en Huston, 1991, p. 82.

con respecto el uno del otro, como individuos en estado de naturaleza [...] igualmente libres e igualmente independientes", y que por lo tanto, debían gozar de igualdad de sufragio dentro del legislativo nacional, James Wilson preguntó tajante si se pretendía "renunciar a los derechos inherentes, indisputables e inalienables de los hombres para favorecer un sistema artificial de estados".[22] "El Federalista" se interrogaba:

> ¿Se peleó entonces la revolución americana, se formó la confederación, se vertió la sangre de miles, y se prodigaron los bienes arduamente ganados de millones, no para que el pueblo de América gozara de paz, libertad y seguridad, sino para que los Gobiernos de los Estados individuales [...] pudieran gozar de cierta extensión de poderes, y adornarse con ciertas dignidades y atribuciones de la soberanía? [...] ¿Debe sacrificarse la sólida felicidad del pueblo ante las visiones de las instituciones políticas?[23]

De este modo, fue irónicamente el "remedio republicano" que prescribieron los federalistas a la democracia desbordada de la etapa confederal, fundando el gobierno nacional sobre la soberanía de "Nosotros el Pueblo", lo que cimentó de manera indiscutible la legitimidad de la Constitución de 1787.[24] Sin embargo, esto no resolvía —o por lo menos no automáticamente— el problema de convivencia de dos gobiernos responsables y electos periódicamente; de, como las describía Alexander Hamilton, "dos soberanías [... coexistiendo] dentro de los mismos límites".[25] Publius advertía a los neoyorkinos que

> Una soberanía sobre soberanos, un gobierno sobre gobiernos, una legislación para comunidades, a diferencia de para individuos; así como es un solecismo en teoría, en la práctica es

[22] FARRAND, 1911, vol. I, pp. 176-180 y 183; HUNT y BROWN, 1920, p. 191, y ZAGARRI, 1987.
[23] James Madison, "The Federalist No. 45", en COOKE, 1961, p. 309.
[24] La expresión es de Gordon Wood. WOOD, 1969, pp. 430-468.
[25] En FARRAND, 1911, vol. I, p. 286.

subversivo del orden y objeto de la sociedad civil, pues substituye la *violencia* a la *ley*, o la destructiva *coerción* de la *espada* a la moderada y saludable *coerción* de la *magistratura*.[26]

Entonces se recurrió, nuevamente, a la idea de una soberanía divisible, "calificada", a hablar de "soberanías menores", "co-iguales" (*coequal*).[27] Ninguno de los dos gobiernos gozaría de soberanía completa, pues pretender que la soberanía "parcial" de la Unión conviviera con la "completa" de los estados equivaldría a "subvertir un axioma matemático, retirando una parte, y dejando permanecer el total".[28] Así, el gobierno federal detentaría ciertos "derechos de soberanía", ciertas "autoridades" —el gobierno del distrito federal, la tasación del comercio exterior y el proceso de naturalización— mientras que los estados retendrían todos los demás.[29]

De ahí que ni los talentos retóricos de "El Federalista" lograran definir con precisión la naturaleza del estado híbrido que esperaban construir, que no era

> [...] estrictamente una Constitución nacional ni federal; sino una composición de ambas. En sus cimientos, es federal, y no nacional; en cuanto a las fuentes de donde provienen los poderes ordinarios del Gobierno, es parcialmente nacional, y parcialmente federal; en cuanto a la operación de estos poderes, es nacional, y no federal; en cuanto a la extensión de estos mismos, es federal, y no nacional: y finalmente en cuanto a la forma perentoria de introducir enmiendas, no es completamente federal, ni completamente nacional.[30]

No obstante, paralelo a la confusión teórica que acompañaba la transformación de uno de los términos clave de la filosofía política, el discurso de los federalistas estaba

[26] James Madison, con el apoyo de Alexander Hamilton: "The Federalist No. 20", en Cooke, 1961, pp. 128-129.

[27] Bailyn, 1992, p. 228 y Wood, 1969, pp. 529-532.

[28] James Madison: "The Federalist No. 42", en Cooke, 1961, pp. 284-285.

[29] Alexander Hamilton: "The Federalist No. 32" y "The Federalist No. 82", en Cooke, 1961, pp. 199-203 y 553-557.

[30] James Madison: "The Federalist No. 39", en Cooke, 1961, p. 257.

fuertemente imbuido de desconfianza hacía el poder en general —corruptor, siempre conducente al abuso— y en particular hacia los "poderes soberanos" por naturaleza movidos por "una impaciencia por controlar".[31] Colocar la soberanía en el seno del "pueblo", y hacerla delegable sólo a cuenta gotas también resolvía este problema.

Las competencias en torno a la "jurisdicción conjunta" que establecía la Constitución de 1787, las rivalidades entre prerrogativa federal y "derechos estatales" encarnaron uno de los problemas centrales de la vida política estadounidense. Llevarían a la Unión a una desastrosa guerra civil en 1861 y aun hoy no son un problema resuelto. Sin embargo, pensar la soberanía como nacional y divisible, legado de la Revolución y del debate constitucional de 1780, permitió salvar los obstáculos que habían hecho de un estado sin un poder incontrolable "sobre todas las cosas" una monstruosidad, un ente inimaginable. El sistema, confuso y de compromiso, funcionó, reforzándose y clarificándose a partir de 1803 al establecer la Suprema Corte de Marshall el sistema de revisión judicial. Si bien pervivieron concepciones anteriores, la soberanía se convirtió en un atributo casi individual, personal, de los votantes americanos.

"La soberanía reside en la nación [...]
no se puede partir [...]
es el super omnia":[32] *la versión hispana*

Cuando, durante el siglo XVIII, las oligarquías novohispanas buscaron defender una autonomía relativa frente a los embates centralizadores de las reformas borbónicas, lo hicieron alardeando de su fidelidad al "Legítimo Soberano".[33]

[31] Alexander Hamilton: "The Federalist No. 15", en COOKE, 1961, p. 96.

[32] José Queipo de Llano, Conde de Toreno, en *Diario*, 1811-1813, vol. 8, p. 65.

[33] Para una discusión de la naturaleza centralizadora o descentralizadora de las reformas, véase PIETSCHMANN, 1992.

La relación personal entre el señor y sus vasallos era lo que permitía, como lo expresara la representación del cabildo de la ciudad de México en 1771, que la antigua y la nueva España pudieran ser imaginadas como "dos Estados, dos Esposas de V. M.: cada una [con] su dote en los empleos honoríficos de su Gobierno".[34] En el contexto de las nuevas exigencias que siguieron a la paz de 1763, a diferencia del caso estadounidense, los novohispanos, al defender sus prerrogativas, no apelaron a nuevas concepciones de la soberanía, sino que exigieron que se respetara la concepción antigua: así, el rey como soberano, como dueño de la última palabra, representaba el engranaje sobre el cual giraban todos los demás, tanto dentro del esquema absolutista proyectado por los Borbones y sus allegados, como dentro de la asociación de reinos autónomos que vislumbraban algunos criollos americanos.

Por esto las abdicaciones de Bayona desencadenaron una crisis de conciencia y de legitimidad de proporciones tan importantes. La transformación revolucionaria, la búsqueda de nuevas formas de legitimar la autoridad política iban a llevarse a cabo, como ha escrito François-Xavier Guerra, "no contra un rey presente, sino en nombre de un rey ausente".[35] Al prolongarse de manera indefinida la ausencia del rey, unas Cortes Extraordinarias, acorraladas en la isla del León, pretendieron salvaguardar el patrimonio del "amado monarca" a la vez que elaboraban una nueva ley fundamental para la nación española. Al proclamar que ésta era dueña de sus destinos, que la soberanía residía "esencialmente" en ella, las Cortes emprendieron lo que Marco Antonio Landavazo ha llamado "la ruta española de la contradicción".[36] Además, en el enrarecido clima político de un imperio que parecía estar al borde del naufragio, el estira y afloje entre quienes defendían las prerrogativas

[34] "Representación", 1968, vol. I, p. 437.

[35] Citado en LANDAVAZO, 2001, p. 226. A diferencia de lo que sucede en el caso francés, en el que la Asamblea Nacional reclamó para sí las prerrogativas del poder real. Véase ROSANVALLON, 1992, pp. 161-171

[36] LANDAVAZO, 2001, p. 236.

de dos entidades "legítimas" de gobierno —el católico monarca y la nación representada en Cortes—, terminó por construir una concepción particularmente rígida y radical de la soberanía: se trataba de una soberanía a la vez compartida e indivisible, de un poder "al cual no puede resistirse y del que es tan imposible se desprendan los hombres y enajenen, como de cualesquiera de las facultades físicas que necesitan para su existencia".[37]

Esta acepción de la soberanía iba a estrechar el margen de maniobra de aquellos hombres públicos que buscaban renegociar las relaciones entre Madrid y la Nueva España, al mismo tiempo que afirmaban la pertenencia de los americanos a la ahora soberana "nación española".[38] En junio de 1821, los diputados ultramarinos propusieron la creación de "tres secciones de Cortes" en América, con sedes en México, Santa Fe y Lima. La distancia física entre la Península y las provincias americanas hacía que en América la libertad constitucional se limitara a "una bella teoría", pues la "gravosísima peregrinación" reducía de manera importante el número de posibles diputados, pues miles de leguas separaban a los representantes americanos de sus comitentes, de quienes no podían recibir instrucciones o información. Los ciudadanos del Nuevo Mundo quedaban presa del "despotismo más atroz", dada la falta de una representación eficiente. No obstante, a diferencia de los alegatos Otis, Adams, Richard Bland y Daniel Dualney, el proyecto de los diputados americanos no atacaba el principio de la indivisibilidad de la soberanía, inherente a una nación española monolítica, sino la delegación para su ejercicio en unas Cortes cuya sede era exclusivamente Madrid. Una

[37] Véase la discusión acerca del asiento y la naturaleza de la soberanía en las Cortes entre Francisco Javier Borrul, José Queipo de Llano y José Miguel Guridi y Alcocer, en *Diario*, 1811-1813, vol. 8, pp. 62 y ss. Fue la visión más radical, la de Toreno, la que quedó plasmada en la Constitución 1812. Sobre este radicalismo, véanse GUERRA, 1989 y ANNINO, 1995 y 1999.

[38] A diferencia de los insurgentes, para quienes la soberanía esencial de la nación (i.e. la América Septentrional), que había de liberar de la "usurpación extraña" no provocaba dilema alguno. Véase *Los diputados*, 1814.

de las ventajas de su propuesta, afirmaban sus autores, era que se "dejaban intactos los fundamentos del sistema", sacrificándose sólo "en algo su parte reglamentaria", haciéndolo simplemente "efectivo en aquella grande parte de la monarquía".[39]

Los despechados autonomistas novohispanos se quejaron de que el respeto de sus colegas peninsulares a "la exterioridad sola del lenguaje" les impidiera dar una solución creativa a los problemas que empujaban a las provincias americanas "velozmente a su desolación".[40] No obstante, los publicistas mexicanos percibirían rápidamente el potencial y el peligro de este lenguaje revolucionario. En cuanto a la soberanía, reclamaba *La Abeja poblana* incluso antes de la independencia, tiempo era ya de abandonar la "falsa idea", propia tan sólo de tiempos oscuros, que la definía como "cosa sobrenatural, e invisible, reservada desde la eternidad para ciertos individuos o familias". La soberanía era "el resultado de la voluntad general del pueblo, el resumen de sus fuerzas espirituales y corporales". Su ejercicio de ninguna manera era complicado: bastaba, para darse una "idea exacta del sencillo y natural sistema de las sociedades políticas" seguir el modelo de las mercantiles.[41] Quedaba, no obstante, por definir quiénes integraban este "pueblo", y si debía ser español o americano.

En este contexto, con la independencia, el rechazo de los tratados de Córdoba por parte de la Madre Patria representó una oportunidad, antes que el fracaso del proyecto de las Tres Garantías. Si México era una nación soberana e independiente de España, ¿por qué ligarla "a que un hijo de esta la [viniera] a gobernar"? Los mexicanos tenían derecho "a elegir Emperador de su seno".[42] Si a "la mayoría

[39] *Exposición*, 1821, pp. 16-19. Entre los diputados que firmaron esta Exposición estaban los novohispanos José Mariano Michelena, Manuel Gómez Pedraza, Francisco Molinos del Campo, Francisco Fagoaga, Lorenzo de Zavala, Juan Gómez de Navarrete, Lucas Alamán, Tomás Murphy y Miguel Ramos Arizpe.

[40] *Exposición*, 1821, p. 13.

[41] "Falsa idea de la soberanía", en *La Abeja poblana* (22 mar. 1821).

[42] *Derechos*, 1821, p. 2.

sin distinción de clases [tocaba], según el sistema sabiamente escogido, conferir el supremo poder legislativo a los sujetos que [elegía]", lo mismo debía suceder con el supremo Poder Ejecutivo, aunque se tratara de crear una dinastía para un trono imperial.[43] Sin embargo, esta facultad prácticamente ilimitada del "pueblo" de definir su forma de gobierno y darse gobernantes podía ser peligrosamente resbaladiza, minando, en lugar de fortalecer, los cimientos de la autoridad. Así, cuando al desmoronarse el imperio de Iturbide, el Congreso restablecido pretendiera redactar una nueva constitución, se topó con la resistencia de las provincias, cuyos argumentos se veían ahora adornados y reforzados por la incuestionable "soberanía de la Nación". Ésta no podía "desprenderse de la soberanía, porque la voluntad no [podía] ser representada". Difícil sería gobernar una nación a quien le era imposible, según este esquema, nombrarse "un superior".[44]

De esta forma, en medio de la efervescencia de planes y proyectos que acompañaron la caída del imperio de Iturbide, la "soberanía de la nación" fue a la vez piedra de toque de todos los proyectos políticos y quizás el concepto más contencioso del debate.[45] Se trataba de un principio que a la vez parecía absurdo —pues como deploraba Lorenzo de Zavala, decir que la nación era "soberana de sí misma" era como decir que "ella [mandaba] y [obedecía] al mismo tiempo"—[46] y era imprescindible. El proyecto de Acta Constitutiva, elaborado en noviembre de 1823 para dar al país "con la mayor prontitud [...] un centro de unidad", asegurando "la inmutabilidad de las bases", establecía, en sus artículos 2 y 4, que la nación mexicana era "libre, soberana de sí misma, independiente", y que la soberanía residía "esencialmente" en ella. El artículo 6 erigía a sus "partes integrantes" en "estados libres, soberanos e independien-

[43] *Derecho*, 1821, p. 2.

[44] *Congreso*, 1822, p. 5. Para una crítica a esta concepción, véase *Vindicación*, 1822.

[45] Véanse *Planes*, 1987 y *República*, 1979, t. I.

[46] *Acta*, 1974, p. 246.

tes en lo que exclusivamente toca a su administración interior".[47] De poco sirvieron las protestas de Lorenzo de Zavala, quien alegara que "los artículos doctrinales" no surtían efecto alguno legal, y que no sentaban, sino "principios metafísicos e impracticables" que lo único que hacían era perturbar: la lectura del proyecto desató inmediatamente un forcejeo dentro del Congreso por dar definición tanto a la "soberanía" y a la "nación".

El proyecto definía a la nación mexicana como compuesta de "las provincias comprendidas en el territorio del antiguo virreinato llamado de Nueva España, de la capitanía general de Yucatán y de las comandancias generales de las provincias internas de oriente y occidente".[48] Sin embargo, no quedaba claro si para los diputados constituyentes la nación era "la reunión de sus habitantes" o "el conjunto de los estados". Como en el caso estadounidense, ésta no era una discusión abstracta y estéril, pues de ella dependía que la base de la representación en el congreso federal fueran las entidades federales o la población.[49] Por otra parte, tampoco los constituyentes locales pudieron escapar de la discusión en torno a la soberanía: todas las constituciones estatales, con excepción de las de Puebla y Tabasco, establecieron que el estado era "libre, independiente y soberano" en lo que tocaba a su administración y gobierno interior. Las de Coahuila y Texas, Guanajuato, Oaxaca, Tabasco, Tamaulipas y Yucatán añadieron además —de forma contradictoria— que aquélla residía "esencialmente" en el "pueblo", o en "los individuos" que componían al estado.[50] En cuanto al debate en torno al significado del concepto en el ámbito nacional, David Quinlan ha dividido a los integrantes del Congreso constituyente en cuatro grupos, según lo federalista del sistema que proponían.[51] En realidad, exceptuando el escepticismo de Zavala, las visiones en torno

[47] *Acta*, 1974, pp. 101 y 217.
[48] Art. 1, en *Acta*, 1974, p. 101.
[49] Mangino, Ramos Arizpe, Gordoa, en *Acta*, 1974, pp. 108 y 238-239.
[50] *Colección*, 1988.
[51] QUINLAN, 1994, pp. 200 y ss. Véase también VÁZQUEZ, 1993.

a lo que se consideraba que era la "indisputable" facultad de la nación pueden dividirse en dos.

Por una parte, estaban aquellos diputados que consideraban que la soberanía consistía "en el uso de los derechos" que la nación podía conferir ya sea al gobierno federal, ya sea a los estatales. Por esto, hablar de "soberanías parciales" no era "incompatible ni difícil de comprender y distinguir". Por otro lado, estaban los que insistían en que "la soberanía no [podía] ser más que una, porque ella [consistía] en el supremo poder para todo lo respectivo a la sociedad".[52] Esta versión, expresada por diputados que decían ser meros "agentes" o "mandaderos" de sus comitentes, era más intransigente. Si "el principio y fuente del poder" no podían ser sino uno, si la soberanía era "indivisible en sus objetos", sólo uno podía ser el gobierno, ya fuera nacional o estatal. Con esto se reducía a la federación a una simple alianza entre poderes soberanos, o bien a los estados a meras entidades administrativas.[53]

Según el diputado Rejón, si en la Constitución federal no se fijaba con exactitud "la idea correspondiente" a la tan cacareada palabra soberanía, no podrían evitarse constantes "dudas y disputas".[54] No obstante, el constituyente prefirió seguir otro camino. La comisión retiró del artículo dos que la nación era "soberana de sí misma." Cuando José Miguel Guridi y Alcocer sugirió, como lo había hecho ya en Cádiz, remplazar el adverbio "esencialmente" por el de "radicalmente [...] para explicar no sólo que la soberanía [era] inenajenable e imprescriptible", sino que la nación conservaba "la raíz de la soberanía, sin tener su ejercicio", a la comisión se le hizo fácil poner lado a lado dos adverbios que se contrariaban.[55] La Constitución, promulgada en febrero de 1824, no hizo mención de la soberanía. Apa-

[52] Castorena, Vélez, Cañedo, Mier, Cabrera, en *Acta*, 1974, pp. 215-216 y 270-272.

[53] El mejor ejemplo es quizás el jalisciense Juan de Dios Cañedo, en *Acta*, 1974, pp. 270-271 y 300.

[54] En *Acta*, 1974, p. 271.

[55] En *Acta*, 1974, p. 269.

rentemente, la estrategia seguida por los constituyentes fue acallar las disensiones manteniendo un grado de indefinición tal que cada parte podía dar al concepto el sentido que más le conviniera.

El Nuevo Mundo, escribía Alexis de Tocqueville en la década de 1830, necesitaba una "nueva ciencia de la política". En los casos estadounidense y mexicano, las crisis revolucionarias que fueron aparejadas a los procesos de independencia exigieron la reformulación de los supuestos del poder político, de aquello que lo hacía legítimo y por lo tanto relativamente aceptable y eficiente. En ambos casos, la disputa por localizar y definir la fuente de la autoridad pública, alimentada en un primer momento por los conflictos colonia-metrópoli, y por el enfrentamiento poder nacional-poderes estatales después, representó un problema central. Los colonos británicos rechazaron a un parlamento que decía representarlos "virtualmente"; a los "fieles vasallos" de Fernando VII, faltos de Su Católica Majestad, les hizo falta una fuente de legitimidad menos "divina" e "invisible". Sin anticipar las consecuencias de sus propuestas, los artífices de la transformación discursiva en ambas regiones salieron del *impasse* colocando el asiento de la soberanía en un ente a la vez corpóreo e inasible: el "Pueblo", "los pueblos", el "país todo", la "Nación".

Declarar soberana a la nación creaba nuevas incertidumbres: como se verá, cómo podía articularse y ejercerse el "supremo poder", decidir quién podía hablar por la nación, y a través de qué mecanismos, representaron para los hombres públicos de la época complejos enredos teóricos y serios desafíos a la política práctica. La evolución del debate en torno a la a veces innombrable soberanía iba a dar resultados distintos en las dos jóvenes naciones. Por una parte, la lucha de los colonos por defender su lugar bajo la tutela de la "más excelente de las constituciones", y después los esfuerzos de los federalistas por disfrazar un novedoso sistema con los respetables ropajes del republicanismo *whig*, desembocaron en una visión de cierta manera compartimentalizada y domesticada de la soberanía, como una serie de facultades y derechos de gobierno que

el pueblo podía delegar a su gusto, a entidades de gobierno distintas.

Así, el "poder irresistible", el Leviatán de Hobbes se desdibujó detrás de una multitud de soberanos. Se trataba sin duda de un proceso interrumpido e incompleto, como pone de manifiesto la onceava enmienda, que en 1795 prohibió que algún individuo demandara en una corte federal a cualquier gobierno estatal, y las resoluciones de Virginia y Kentucky en 1798, que reclamaron para los gobiernos estatales el derecho de juzgar sobre la Constitucionalidad de las leyes, contra las Leyes sobre Extranjeros y de Sedición (*Alien and Sedition Acts*). No obstante, la Constitución y la práctica política estadounidense mantuvieron la visión de una soberanía dividida, en que tanto los gobiernos estatales como el federal sostenían un vínculo directo, una relación de derechos y obligaciones con el ciudadano, incluso tras el triunfo de la Unión en 1865. No obstante, cabe preguntarse dentro de este esquema en que la soberanía se convierte prácticamente en un atributo individual, si el todo podía ser superior a la suma de las partes.

Durante los primeros procesos constituyentes mexicanos, el constante retorno al término "soberanía", la insistencia en definirla y localizarla sugieren que los mexicanos no se habían distanciado de una concepción unitaria y monolítica de la suprema autoridad, y de la necesidad de la existencia de esta *super omnia.* Si bien el orden constitucional de 1824, resultado del compromiso, establece un sistema de soberanía compartida, la federación gobernaba estados, no ciudadanos. A diferencia del gobierno que en 1800 se instalaría en Washington, eran las legislaturas estatales quienes elegían al supremo Poder Ejecutivo. El gobierno federal mexicano no tenía derecho a imponer impuestos directos a sus gobernados, ni a llamarlos al servicio de las armas.[56] Incluso, aunque se determinó que era facultad del congreso federal promulgar una ley general de naturalización, once de diez y nueve constituciones estata-

[56] VÁZQUEZ, 1993, pp. 23-28.

les la reclamaron explícitamente como propia de sus legislaturas.[57] Por otra parte, proclamar la soberanía atributo "esencial" e "inenajenable" de la nación, reflejo quizás de la lucha por la primacía entre distintos cuerpos —las Cortes y el rey, el emperador y el Congreso, el Congreso nacional y las diputaciones provinciales, federación y estados—, hacía que la delegación del poder a los órganos de gobierno fuera percibida como particularmente complicada, siempre aleatoria y condicional. De ahí la legitimidad, a lo largo del primer siglo de vida independiente, de los pronunciamientos en nombre de la nación soberana, "natural, autosuficiente, preexistente al Estado".[58]

De esta manera, dos procesos similares —la necesidad de fundar una nueva legitimidad política, los esfuerzos por renegociar los pactos coloniales, la búsqueda de un acomodo entre poderes territoriales y poder nacional— iban a desembocar en visiones a la vez parecidas y distintas sobre el origen y la legitimidad del poder político. La soberanía de la "Nación", o del "Pueblo", se convirtió, en el México independiente, en premisa básica e inevitable de la vida política, base de cada constitución, justificante de todo levantamiento. En Estados Unidos, la misma premisa se tradujo en una pérdida de relevancia de la cuestión de la soberanía, al disolverse el supremo poder entre los miembros del pueblo y convertirse la Constitución en base de la resolución de conflictos. La soberanía de la nación representaba el hecho fundador, la fuente de legitimidad en ambos Estados. Pero se trataba, en el primer caso, de una soberanía radical y levantisca, en el segundo de una soberanía desguanzada. Cabe ahora ver cómo, en cada una de las jóvenes naciones, los grupos políticos buscaron traducir estos principios a instituciones y actos de gobierno.

[57] Chiapas, Guanajuato, Estado de México, Oaxaca, Querétaro, San Luis Potosí, occidente, Tabasco, Jalisco, Yucatán y Zacatecas. La primera ley de naturalización federal es de 1829.

[58] ANNINO, 1999, p. 79.

PARA REPRESENTAR AL SOBERANO

El gobierno representativo, ese "remedio republicano a las enfermedades más frecuentes del gobierno republicano" representó, en las dos nuevas naciones, el mecanismo para zanjar "el inconveniente de que el Pueblo mismo se reúna a legislar".[59] No obstante, no quedaba claro, dentro del nuevo orden de cosas, en los ámbitos tanto estatal como federal en ambos casos, qué era exactamente lo que se debía representar.[60] Las trece colonias tenían ya parte del camino andado, al ser considerados la representación de los distintos órdenes de la sociedad y la elección periódica de los representantes de los Comunes, dos elementos imprescindibles que desde 1688 contribuían a la "bondad" de la Constitución inglesa.

De este modo, aunque los años de la Revolución y de la República temprana en Estados Unidos fueron de transformaciones importantes, marcados por tensiones en torno al derecho al sufragio y sobre todo a las bases de la representación, reinaba un consenso en torno a muchas premisas básicas de la representación "moderna" —un hombre, un voto; la periodicidad de la elección; la irrelevancia de los estamentos, etc.—, y todas las colonias disponían de una experiencia práctica de un sistema representativo y electoral. A pesar de todo, el tema de la representación fue quizás el más espinoso de los que se trataron en la Convención de Filadelfia en 1787.

En el caso mexicano, hasta 1810, la construcción de la representación y la experiencia electoral se habían visto enmarcadas por la lógica corporativa. No obstante, los procesos electorales y de gobierno representativo, consecuencia de la crisis imperial, tuvieron efectos extensos y profundos,

[59] James Madison, "The Federalist No. 10", en COOKE, 1961, p. 65 y Patterson en FARRAND, 1911, vol. I, p. 561.

[60] Para las sugerentes discusiones del concepto de representación y su transformación véase, para el caso mexicano, ÁVILA, 1998; para el caso estadounidense, POLE, 1966 y REID, 1989, y para el caso francés ROSANVALLON, 1998 y GUENIFFEY, 2001.

especialmente en los sectores municipal y provincial.[61] Esto contribuiría, como se verá, a la vez a la precocidad y radicalismo de muchos elementos de los sistemas representativos mexicanos, así como a las incertidumbres y distancias dentro de las propuestas discutidas y llevadas a efecto. Lo que trataremos de hacer a continuación es analizar cómo se construyeron los sistemas representativos después de la independencia. La base de la legitimidad del nuevo sistema era la voluntad, o por lo menos la anuencia de los gobernados, pero ¿quién podía dar voz al "pueblo soberano"?, ¿cómo debía organizarse la sociedad representada?, ¿qué era lo que debía representarse: la voluntad de los individuos, las prerrogativas de los cuerpos que conformaban a la sociedad, o los intereses que la movían?

Ciudadanos

La soberanía, escribía el jefe insurgente José María Morelos en 1813, "dimana inmediatamente del pueblo, que sólo quiere depositarla en el Supremo Congreso".[62] Dentro del nuevo sistema, el voto debía representar y contener el acto soberano de los gobernados. No obstante que el corolario de la membresía en la entidad soberana fuera la igualdad ante la ley de los asociados,[63] en ninguna de las dos naciones se planteó la posibilidad de que participaran del sufragio todos aquellos que a ella debían someterse, si bien por lo menos John Adams fue consciente de lo resbaladizo que podía ser exaltar el "consentimiento de los gobernados" como principio medular del nuevo orden.[64] Por otra parte, ya

[61] Annino, 1995; Guerra, 1989; Guedea, 1991, y Ávila, 1998, pp. 292-274.

[62] José María Morelos, "Sentimientos de la Nación", en Matute, 1984, p. 224.

[63] Ávila, 1998, p. 12.

[64] Como escribía a James Sullivan, "Es seguro, en teoría, que el consentimiento del pueblo es el único cimiento moral del gobierno, pero ¿hasta dónde debemos llevar este principio? ¿Diremos que cada miembro de la comunidad, viejo o joven, hombre o mujer, rico o pobre, de-

que en ambos casos se adoptó la forma republicana federal, se dejó en manos de las legislaturas estatales definir los límites de la comunidad política.

En Estados Unidos, nueve de los integrantes conservaron el requisito colonial de la propiedad raíz.[65] Pennsylvania y New Hampshire exigieron el pago de un impuesto. No fue sino hasta 1789, cuando optó por exigir el pago de todo impuesto adeudado, que Georgia consideró suficiente la posesión de un capital igual o superior a diez libras, o el ejercicio de cualquier arte mecánica. El nuevo estado de Vermont, que al tiempo de la lucha contra Gran Bretaña se independizara de Nueva York, y que por lo tanto, careciera de registros fiscales y catastrales, fue el único que no estableció requerimiento pecuniario alguno, requiriendo en su lugar a los votantes que pronunciaran el "juramento del hombre libre".[66] Entonces, parecería que las leyes electorales estatales se inscribían antes en la continuidad que en el cambio revolucionario. Incluso los requerimientos de Massachusetts, en el caso de las elecciones al Senado, eran más elevados que los coloniales.

Sin embargo la revolución americana marcó un hito importante, primero porque la retórica contra la "representación virtual" de las colonias en el Parlamento y las exigencias de la movilización bélica abrieron un espacio a los reclamos de aquellos que habían estado excluidos de la franquicia electoral: los cambios de la era revolucionaria representaron, proporcionalmente, la apertura más importante del derecho al voto en la historia de Estados Unidos.[67] Por otra parte, tanto los debates en torno a las bases de la repre-

---

be consentir expresamente a todo acto de legislación?", en PANGLE, 1988, p. 115.

[65] Connecticut, Delaware (que también aceptaba un capital personal de cuarenta libras), Maryland, Massachusetts, Nueva York (aunque se exceptuaba a quienes habían sido declarados "hombres libres" de las ciudades de Albany o Nueva York), North Carolina, Rhode Island, South Carolina y Virginia. Se utiliza la figura tradicional del "freeholder". KEYSSAR, 2000, apéndice, gráfica A.1.

[66] WILLIAMSON, 1960, pp. 97-99.

[67] WILLIAMSON, 1960, p. 116.

sentación como la equiparación, en algunos estados, del contribuyente —hombre— con el votante sugieren una transformación sutil del concepto de representación. Aunque dentro de la cultura política estadounidense perduraría la visión británica de que la función de la representación política era, como explica John Phillip Reid, sobre todo prevenir la promulgación de ciertas leyes,[68] la idea que a esto iba aparejada de que los "objetos" de la representación debían ser las "prerrogativas" de las distintas ramas de la legislatura, así como la propiedad gravable, empezó a desgastarse ante las presiones revolucionarias.[69]

De esta manera, en 1776 las pujantes poblaciones costeras del condado de Essex en Massachusetts aseguraban que la representación, para ser justa, tenía que ser igualitaria y debía basarse sobre "las personas, o la propiedad, o alguna combinación de las dos". Más radicales, los habitantes de Northampton protestaron contra los requisitos electorales de propiedad, alegando que "las personas de hombres adultos contaran, como el ganado o los bienes inmuebles, para aumentar [el capital del estado], para después ser desechados no como villanos, sino absolutamente como bestias brutas".[70] Así, la representación empezaba a ser vista no sólo como mecanismo de equilibrio para contener al poder, o el escudo de la propiedad contra exacciones abusivas, sino como una posibilidad para que todo individuo resguardara sus derechos y libertades. Por esto, "todo hombre que ofreciera evidencia de su apego a y suficiente interés común con la Sociedad debía participar" en ella.[71] Si bien, durante las últimas décadas del siglo XVIII, la propiedad territorial seguía siendo vista por muchos como la única "evidencia" suficiente de este apego, se abría ya la puerta a la posibilidad de sufragio para todos los miembros "responsables" de la sociedad.[72]

[68] REID, 1989, p. 20 y RAKOVE, 1996, pp. 211-213 y 233.

[69] REID, 1989, pp. 19-21 y 33-42.

[70] Essex County convention, Ipswich, abril 25-26, 1776 y Del pueblo de Northampton a la Corte General, en HANDLIN y HANDLIN, 1967, pp. 583-585.

[71] George Mason en FARRAND, 1911, vol. II, p. 203.

[72] Después de 1790, los distintos estados fueron progresivamente eliminando los requisitos de propiedad, y ningún nuevo estado, con ex-

En la convención que se reunió para formar una "unión más perfecta" en 1787, la cuestión de la representación pareció muchas veces constituir un obstáculo insuperable. En primer lugar, estaba la resistencia de los estados pequeños que pretendían conservar el esquema de un voto por estado establecido por los artículos de confederación. La representación corporativa en el Senado daría solución a este problema.[73] En segundo, estaban los temores del sur esclavista, que se negaba a exponer su "peculiar institución" a la hostilidad de un legislativo nacional dominado por estados libres.[74] Aquí, fue la ambigua relación que para los hombres de la época privaba entre la representación política, el individuo y la propiedad, la clasificación de los esclavos como "un tipo especial de propiedad", el disgusto de algunos delegados por que la representación se basara en "meros números", y sobre todo, el abrumador interés de los federalistas por consolidar al gobierno nacional, lo que permitió que se conciliaran los ánimos y que el artículo primero de la Constitución estableciera que

> los representantes y los impuestos directos serán proporcionales [...] a los números de cada estado, que se determinarán sumando al número entero de personas libres [...] excluyendo a los indios que no pagan impuestos, las tres quintas partes de todas las otras personas.

Siguiendo una aritmética de dudosa solidez matemática, pero indudable conveniencia política, los esclavos serían entonces contabilizados para efectos de la representación política, asegurando así el predominio del sur dentro del congreso nacional. En palabras de James Wilson, esta solución no tenía lógica alguna, pero "a todas las dificultades [...] debía sobreponerse la necesidad del acuerdo".[75]

---

cepción de Tennessee, lo urgió para la población blanca. Para 1830, sólo Virginia y Rhode Island lo conservaban. KEYSSAR, 2000, gráfica A.2.

[73] Véase ZAGARRI, 1987.

[74] FINKELMAN, 1987.

[75] FARRAND, 1911, vol. I, p. 587.

Los estados mexicanos también recuperaron el pasado al definir quién podía hablar por la soberanía, pero se trataba en su caso de una experiencia mucho más reciente. Según las primeras constituciones estatales, promulgadas entre 1824-1828, el ciudadano era varón, idealmente era padre de familia —once estados reconocían la ciudadanía a los casados, aunque no hubieran cumplido la edad reglamentaria[76]— y tenía domicilio y empleo, profesión o modo de vivir "conocidos". Las constituciones estatales recogían así el legado de una constitución fraguada para un imperio transatlántico, presa de una gravísima crisis militar y de legitimidad, y con enorme necesidad de afianzar y movilizar las lealtades de sus súbditos. De ahí la primacía de lo local y la centralidad del principio de notoriedad, así como la apertura del estatus de ciudadano.

La Constitución de Apatzingán, promulgada en 1814 y de aplicación fragmentada, no excluía de la ciudadanía, sino a aquellos culpables del "crimen de herejía, apostasía y lesa nación". Durante el proceso constituyente después de la independencia, los estados elaboraron catálogos más extensos y sofisticados para pintar el retrato del buen ciudadano. Todos excluían a aquellos cuya "incapacidad física o moral" —judicialmente determinada— les impedía ejercer sus derechos, a los criminales sentenciados por penas "aflictivas e infamantes", y a los deudores quebrados, fraudulentos o a los caudales públicos. Once estados negaban la voz activa y pasiva a aquellos sirvientes domésticos que sirvieran directamente a la persona, y Querétaro les prohibía la facultad de elegir, pero no la de ser electos.[77] Si lo que con esta medida se pretendía asegurar era la independencia de juicio del elector, sorprende que sólo los estados de México, occidente y Querétaro negaran derechos políticos a los eclesiásticos regulares. La mayoría de los estados establecieron como requisito para votar y ser votado saber leer

[76] Chiapas, Chihuahua, Coahuila y Tejas, Guanajuato, Nuevo León, Oaxaca, occidente, San Luis Potosí, Tabasco, Tamaulipas y Yucatán.

[77] Chiapas, Chihuahua, Durango, Guanajuato, Estado de México, Michoacán, Oaxaca, occidente, Tabasco, Veracruz y Yucatán.

y escribir, pero posponían la aplicación de éste a tiempos posteriores —entre 1835 (Chiapas y Yucatán) y 1850 (occidente)—, cuando la bondad del sistema republicano hubiera permitido a las luces del siglo extenderse entre la población.[78]

Por otra parte, los estados de Chiapas y Durango suspendían los derechos ciudadanos por "conducta notoriamente viciada"; Chihuahua y el estado de occidente por "ingratitud" de los hijos a los padres y por la "arbitraria y punible separación del casado de la legítima consorte, notoria y sin las formalidades de derecho"; Guanajuato y Michoacán a los "ebrios consuetudinarios" y a los "jugadores de profesión"; el Estado de México a los "vagos y malentretenidos"; los estados de occidente y Zacatecas a los que tuvieran la costumbre de andar "vergonzosamente desnudos". A diferencia, sólo seis estados castigaban la venta del voto propio o la compra del ajeno con la pérdida o suspensión de los derechos políticos. La Constitución de San Luis Potosí era la única que mencionaba que los "delitos públicos de lesamajestad divina o de lesa-nación" debían sancionarse de la misma manera. Sólo Oaxaca y Yucatán exigían la inscripción en la milicia y el primero también el registro en el "catálogo" de ciudadanos que debía mantener cada ayuntamiento, mientras que la negativa de prestar apoyo a las autoridades no afectaba los derechos ciudadanos más que en los estados de occidente y Veracruz. Nuevo León fue el único que decretó que "a su tiempo" el Congreso establecería una cuota mínima de contribución para determinar quiénes debían gozar de las voces activa y pasiva.

Así, para los primeros constituyentes mexicanos, a diferencia de sus vecinos del norte, la comunidad política no debía estructurarse en torno a la propiedad o a la escala de ingresos, ni siquiera sobre la participación "contable" en lo públi-

[78] Sólo Coahuila y Tejas, el Estado de México y San Luis Potosí no establecían este requisito. Chiapas lo aplicaría en 1835, pero sólo a aquellos nacidos después de 1815, Veracruz en 1836 a aquellos nacidos de 1816 en adelante, y Tamaulipas en 1840 a quienes entraran al goce de los derechos ciudadanos.

co mediante las contribuciones al fisco, o sea en torno a las pruebas del interés y compromiso con la sociedad de que era miembro.[79] Tampoco sobre la ilustración, o por lo menos no en ese primer momento, ni sobre lo que hoy consideraríamos ser virtudes cívicas como la entrega y el patriotismo. El buen ciudadano era el "buen" hombre, el padre de familia sólido y solvente, "conocido" como tal por los miembros de su comunidad. Mientras que en Estados Unidos sólo Carolina del Sur exigía del elector que jurara "reconocer la existencia de un Dios, y creer en un futuro estado de recompensas y castigos", todos los estados mexicanos establecieron la católica como religión exclusiva. En 1826 un folleto mexicano podía afirmar que "no [cabía] duda que el buen católico es inmejorable ciudadano".[80] No obstante, todas las elecciones en México serían indirectas, con distintos requisitos, sobre todo de propiedad, para cada uno de los campos de elección. Entonces, la comunidad ciudadana no reunía a individuos iguales: casi todos podían participar en el proceso, pero la voz de unos pesaba más que la de otros.

Cuerpos

La organización de la representación y de las elecciones también mostró un reto para los constructores del Estado "moderno" en Estados Unidos y en México. Reflejaba tanto un problema de política práctica como las formas en que se pensaba la sociedad. Ambas culturas políticas heredaban un esquema estamental de representación, si bien uno go-

[79] Incluso, en 1824, el diputado González Angulo afirmaba que "al constituir un pueblo no deben hacerse asociaciones de cosas, sino de personas, y dar una representación por propiedades es hacer una representación de cosas". *Actas*, 1980, t. IX, p. 613.

[80] KEYSSAR, 2000, gráfica A.1. No obstante, algunos estados impusieron exigencias religiosas a los oficiales del gobierno estatal, ya fuera la religión protestante (New Hampshire), ya no negar la "verdad" de esta religión (North Carolina), ya la creencia en un Dios único, en su Hijo y en el Espíritu Santo (Delaware), ya en un Dios que premia a los buenos y castiga a los malos (Pennsylvania y Vermont); *Regalo*, 1826, p. 3.

zaba de gran vigencia y dinamismo, y el otro había caído en desuso: un parlamento compuesto por representantes de la nobleza "espiritual y temporal" y de los "comunes"; unas Cortes a las que acudían los delegados de la nobleza, del clero y de las ciudades que gozaban de ese privilegio. En ambos casos, a pesar de que la "igualdad" fuera uno de los términos clave del léxico revolucionario, pervivieron, infundidas de nuevos significados, muchas estructuras del régimen representativo estamental.

De esta forma en Estados Unidos, todos los estados, con la excepción de Pennsylvania y Georgia, cuyas asambleas coloniales habían sido unicamerales, conservaron la división del legislativo en una cámara alta y una baja, aunque en todos los casos ambas fueran electas directamente por la población en general.[81] Fue, quizás, John Adams quien articuló la mejor defensa de la división de los cuerpos representativos, una vez que un gobierno "mixto", dentro del cual estuvieran representadas las prerrogativas de los distintos cuerpos o estamentos de la sociedad, se volviera irrelevante. Ante la condena del economista y publicista francés Anne-Robert-Jacques Turgot, que pensaba que en una república fundada sobre la igualdad de los ciudadanos eran inútiles las "órdenes" y el "equilibrio" encarnados por las dos cámaras, el embajador estadounidense en París replicaría que mientras que la "naturaleza humana" entretuviera la "imaginación y las pasiones", la soberanía de una asamblea popular única era "de todas las formas de gobierno posibles [...] la mejor calculada para facilitar la gratificación del amor propio y la persecución del interés privado de algunos individuos". Para prevenir que los cuerpos representativos aminoraran o invadieran las libertades públicas y los derechos individuales, había que dividir al legislativo en dos cámaras, que mutuamente se refrenaran y balancearan, y había que mantener todo poder ejecutivo fuera de sus manos.[82]

[81] Pole, 1966, pp. 214-226; Pennsylvania adoptaría un senado con la Constitución de 1790, Georgia con la de 1789.

[82] John Adams, "A Defense of the Constitution of Government of the United States of America against the attack of M. Turgot, in his letter to Dr. price, dated the 22 of March 1778", en J. Adams, 1954, pp.105-163.

En México, bajo el imperio de Iturbide, la discusión en torno a la creación de un Senado, propuesta por una regencia preocupada de que el Congreso "halagado por el poder absoluto [era] muy probable que trate de retenerlo y oprimir al pueblo bajo formas democráticas", causó tal resquemor que se determinó que el Congreso no se dividiría, sino hasta después de la elección, y entonces en dos cámaras iguales, lo que no hizo, por no "estamentar" a la nación.[83] Una vez promulgada la república, sólo cuatro estados —Durango, Oaxaca, Veracruz y Jalisco— optaron por erigir una segunda cámara legislativa, afirmando Chiapas por otra parte que de variar su condición de pobreza, también ella lo haría. No obstante, en ambos países, independientemente del debate en torno a la necesidad de una segunda instancia que templara los impulsos y pasiones de la cámara baja, el congreso federal se dividió en dos cámaras: la Cámara de Diputados, cuya base era la población, y el Senado, en donde se protegían los intereses corporativos de los estados, pues como expresaba el voto particular de Servando Teresa de Mier en mayo de 1823, había de reconocerse

> La igualdad política de las provincias entre sí, pues así como un hombre, por más que sea más rico, más ilustre más grande que otro, no deja de ser igual a otro que no tiene estas cualidades; así también, aunque aparezcan semejantes diferencias entre pueblo y pueblo y entre provincia y provincia, deben ser políticamente iguales.[84]

De esta manera, la mayoría de los constituyentes estadounidenses consideró que una sociedad de iguales se representaba mejor con un legislativo dividido, mientras que sus colegas mexicanos optaron, casi todos, por representar

[83] *Indicación*, 1821, p. 3 y Anna, 1991, pp. 63-66.

[84] "Voto particular del Dr. Mier", en *República*, 1979, p. 199. Mucha de la folletería de 1822-1823 hace hincapié sobre la importancia de "la equidad y justicia natural o de la igualdad legal que de las mismas se deriva", que equipara, a veces de forma contradictoria, a la igualdad entre provincias. Véanse *Instrucción*, 1822, cita p. 2; *Representación*, 1823, y *República*, 1823, entre otros.

a la soberanía una e indivisible en una sola cámara. Por otra parte, de ambos lados de la frontera, las antiguas colonias y provincias insistieron en que no eran meras convenciones geográficas, o "signos del Zodiaco que no existen en la naturaleza", sino cuerpos reales, "naturales", con "intereses" monolíticos, derechos y privilegios propios. Dentro del Congreso federal, el Senado pretendía dar cabida precisamente a estos derechos e intereses. Así, el venerable "gobierno mixto" que habían exaltado los filósofos dieciochescos como Montesquieu para equilibrar los distintos componentes de la sociedad empezaba a adquirir un nuevo sentido.

Los dilemas en torno a cómo estructurar la práctica electoral, a cuál debía ser la base de la representación, sería otra de las preocupaciones de los artífices del nuevo orden. En Estados Unidos fueron los conflictos en torno a esto, y no al acceso al sufragio, los que por generaciones provocarían mayores dolores de cabeza a los legisladores estatales, en Nueva Inglaterra por los reclamos de las poblaciones más densamente pobladas, costeras o industriales; en el resto de los estados por la subrepresentación de las nuevas regiones de población en el oeste. Rosemarie Zagarri ha argüido que con la Revolución, los estadounidenses empezaron a pensar la representación en términos espaciales y demográficos.[85] No obstante, en 1778 sólo Nueva York, Pennsylvania y Carolina del Sur establecieron en sus primeras constituciones el número de habitantes como base de la representación.[86] Todos los demás estados mantuvieron al condado o al pueblo (*township*) como célula básica del sistema representativo.[87]

[85] ZAGARRI, 1987, p. 4.

[86] Y esto con ciertos bemoles: Nueva York establecía un número fijo para su asamblea, con un número fijo de representantes para cada condado, y decretaba un censo cada siete años para actualizar la representación, con cinco representantes por cada setentava parte de la población; Pennsylvania también posponía este esquema representativo a que todas las ciudades y condados entregaran una lista de contribuyentes, y Carolina del Sur proponía un sistema mixto que tomara en cuenta la "fuerza" (el número de habitantes blancos) y la cantidad de propiedad gravable de cada condado.

[87] Condados: Delaware, Georgia, Maryland, Nueva Jersey, Carolina

Se oponían a una representación "enteramente según los números" los intereses de las oligarquías locales y el interés corporativo de los pequeños pueblos.[88] Fueron quizás las poblaciones del valle de Connecticut quienes con más insistencia procuraron defender el esquema tradicional. Los "cuerpos políticos eran inmortales", y todo pueblo, por chico que fuera, tenía "derechos, libertades y derechos particulares, y a los que está tan apegado como cualquier otro". Por lo tanto, toda población, independientemente de su tamaño, estaba "justa y suficientemente representada por un hombre".[89] No obstante, por lo menos algunos intentaron empatar la visión tradicional del orgánico cuerpo político con preocupaciones novedosas, como era la representación de intereses. Según el autor de un panfleto popular, Dios había formado la tierra "con iguales ventajas". Por esto, las reuniones de hombres eran propias "unas para la agricultura, otras para el comercio, otras para la producción de un mismo bien". Sus habitantes estaban en constante comunicación, y por lo tanto compartían un interés, bastándoles para defenderlo, dentro de la legislatura estatal, un solo representante.[90]

Tanto en la estructura de los cuerpos representativos como de la geografía electoral, en los estados estadounidenses imperaron prácticas arraigadas, aunque no pocas veces se las dotó de nuevas funciones. Los estados mexicanos, en este aspecto, se movieron con más libertad. Doce

---

del Norte, Virginia; Pennsylvania y Nueva York, hasta la realización del censo. Pueblos: Carolina del Sur (1776-1778), Connecticut, Massachusetts, New Hampshire y Vermont.

[88] Lo primero es especialmente cierto de Virginia, POLE, 1966, pp. 281-338.

[89] Bellingham, Chesterfield, en HANDLIN y HANDLIN, 1967, pp. 161 y 226.

[90] "People", 1891, p. 657. Esta visión parece no alejarse mucho de la realidad de muchas de estas pequeñas poblaciones. De las poco más de trescientas respuestas que recabara la Corte General de Massachusetts sobre la Constitución de 1778, por lo menos 84 eran unánimes, habiendo rechazado o aceptado el texto "sin un solo voto de disenso". Muchos otros pueblos habían mandado respuestas con un solo voto en contra. HANDLIN y HANDLIN, 1967, pp. 202-323.

establecieron a la población como base de la elección, con rangos que oscilaban entre diez mil y ochenta mil habitantes por cada diputado. Durango, Guanajuato, occidente y Jalisco determinaron un número fijo de representantes, pero este último proyectó pasar a una base numérica a partir de 1834. Tabasco determinó que tendría un representante por cada ayuntamiento de partido, mientras que Tamaulipas y Zacatecas conservaron la geografía electoral del imperio, a razón de un diputado por partido.[91]

No obstante este rasgo de modernidad, y quizás debido a la visión monolítica de la soberanía que imperaba, no era fácil jerarquizar autoridades, distinguiendo, entre los cuerpos representativos —congresos, ayuntamientos, y juntas electorales— al que representaba el interlocutor privilegiado de los ciudadanos. Por ejemplo, mientras que en Estados Unidos sólo Nueva York y Massachusetts sometían la elección del poder ejecutivo a los electores en general, representando en los otros estados la legislatura el engranaje central del gobierno, como fuente de los demás poderes,[92] los estados mexicanos discurrieron por caminos distintos: siete legislaturas estatales elegían al ejecutivo, aunque la de Michoacán tenía que atenerse a la terna propuesta por la junta electoral del estado. En Nuevo León, San Luis Potosí y Zacatecas, los ayuntamientos nombraban al gobernador, mientras que en el resto de los estados lo hacían las juntas electorales. El caso de Tlaxcala en 1824, en que algunos ayuntamientos protestaron la erección de la provincia en estado, y la perplejidad de los diputados federales,

[91] Utilizar esta división administrativa, producto de las necesidades de defensa de la Nueva España borbónica, para fines electorales, tuvo resultados desastrosos durante el primer imperio. Las Provincias Internas de Oriente (Nuevo León, Nuevo Santander, Texas y Coahuila) tenían un representante cada una, Guanajuato con sus 400 000 habitantes, siete, y Durango, con 200 000 habitantes, 23. Anna, 1991, pp. 63-66.

[92] Esto refleja quizás también la desconfianza que despertaba el ejecutivo como antiguo representante de la corona, y siempre proclive a la tiranía. El pueblo de Stoughton afirmaba no querer otro gobernador "que el Gobernador del Universo, y bajo Él, unos Estados Generales", en Handlin y Handlin, 1967, p. 112.

que no sabían si hacer caso a la diputación provincial, consultar a la junta electoral, o escuchar a "la mayoría muy decidida de los ayuntamientos", ilustra las incertidumbres de un sistema en que todas las instancias electas reclamaban ser portavoz exclusivo de la "voluntad general".[93]

Intereses

Como se ha visto, establecer mecanismos de representación en las dos nuevas naciones americanas significó lidiar con formas enfrentadas y cambiantes de imaginar el espacio político, los objetos de gobierno y de representación, y encarar la resistencia de intereses corporativos viejos —los pueblos neoingleses y los condados— y nuevos —los ayuntamientos, las diputaciones provinciales y las legislaturas estatales.[94] Asimismo, las complejas visiones en torno a la soberanía también iban a moldear las formas en que se podía "representar." Gordon Wood ha sugerido que, con los tumultos revolucionarios vino un vuelco, o por lo menos un traslape, en la concepción de lo que los "representantes" debían encarnar y defender. En manos no de los padres fundadores, sino de sus opositores, los antifederalistas, se consolidaría y legitimaría la representación de los "intereses" dentro del legislativo, base del "mundo político y moral" estadounidense: el universo "liberal, democrático, comercialmente avanzado de las búsquedas individuales de la felicidad".[95]

Podría decirse que la concepción británica de la representación, como mecanismo para la protección de la propiedad, no era totalmente ajena a la noción de interés. En

[93] *Actas*, 1980, t. IX, pp. 365-382.

[94] Puede sorprender que se describa a los pueblos y condados estadounidenses como "corporaciones." Si bien es cierto que es absurdo equipararlos con las organizaciones corporativas de la sociedad novohispana de antiguo régimen, cabe hacer notar que para muchos hombres de la época representaron cuerpos, con un interés común, y que así debían ser representados. POLE, 1966, pp. 314-338.

[95] WOOD, 1987, cita p. 70.

palabras del abogado lord Abingden, que se ufanaba de que en el Parlamento estaba representada "hasta la última brizna de pasto sobre la cual se pagaban impuestos": "son los intereses de la tierra sobre la cual crece el pasto y no los dueños del pasto, los que son objeto de la representación".[96] Entre los estadounidenses, la retórica contra la representación virtual, que terminó por promover un localismo acendrado, y el escepticismo ante la naturaleza humana de ciertos revolucionarios como Noah Webster y John Adams hicieron mucho por colocar la salvaguarda de los intereses de los distintos grupos de la sociedad —y no sólo la promoción del "interés general"— como una de las funciones prioritarias de la representación, y por convertir el interés individual en un mecanismo para asegurar el buen funcionamiento del gobierno.[97] En opinión del gran político de Massachusetts, "La razón, la justicia y la equidad nunca tuvieron peso suficiente sobre la faz de la tierra para regir las asambleas de los hombres. Sólo el interés lo hace, y sólo se puede confiar en el interés".[98]

Así, los hombres públicos estadounidenses consideraron, en palabras de James Madison, que era "tan político como justo que los intereses y derechos de todas las clases [estuvieran] debidamente representados y [fueran] comprendidos dentro de los consejos públicos".[99] En 1787 la aceptación, ya que no la sacralización del papel del interés privado dentro de lo público, hizo de éste un instrumento útil para combatir ciertos intereses corporativos. Era ridículo, alegaba Benjamín Franklin, que los estados se sintieran agredidos por una federación que gobernaba directamente a ciudadanos: "el interés de un Estado se [componía] de los intereses de sus miembros individuales. Si no se [hería] a estos, no se [hería] al Estado".[100] Se trataba, además, de

[96] Citado en Reid, 1989, p. 32.

[97] Pole, 1966, pp. 63-75 y 339-344; Reid, 1989, pp. 82-105 y 133-136, y [Webster], 1888.

[98] Citado en Reid, 1989, p. 45.

[99] En Farrand, 1911, vol. II, p. 123.

[100] En Farrand, 1911, vol. I, p. 201.

una concepción dinámica de las formas en que se organizaban la sociedad y los intereses. No se debía ya, escribiría unos años más tarde Thomas Paine, pensar a la nación como un cuerpo humano, sino como "un círculo, con un centro común [...] formado por la representación".[101] Por otra parte, una "representación actual de cada clase por personas de la misma clase" no era ni posible ni deseable. A los artesanos y trabajadores les convenía más elegir a comerciantes, cuya mayor "influencia y peso" les permitiría defender mejor los intereses de las manufacturas y el comercio.[102]

Para los hombres públicos mexicanos, el lugar que debían tener de los intereses dentro de la representación política parece haber sido más incierto. Por otro lado, la naturaleza de la experiencia novohispana en torno a la representación —o la falta de la misma— parece haber abierto un espectro más amplio de posibilidades, sobre todo durante el interludio imperial. Durante la invasión napoleónica, la convocatoria a Cortes había roto con la elección por brazos, con los privilegios de representación y con la primacía de las ciudades cabeceras.[103] Así, se estableció un sufragio masculino muy amplio, armado localmente, y un sistema de elecciones indirectas. En 1821, aunque los Tratados de Córdoba establecieron que se respetaría la Constitución de Cádiz en todo lo que no contradijera la independencia, algunos miembros del nuevo gobierno se preguntaron si "los principios liberales de la Constitución española [...] no serían susceptibles de combinaciones más felices [...] sin alterar las bases primordiales y eternas de que fueron deducidos".[104]

Así, Agustín de Iturbide propuso, como cualquier "particular" interesado en el bien público, un esquema de representación por "clases", ya que en ellas estaba "distribuido el

[101] *The Rights of Man* [1791-1792], citado en ZAGARRI, 1987, p. 26.

[102] Alexander Hamilton, "The Federalist No. 35", en COOKE, 1961, p. 219.

[103] ÁVILA, 1998, pp. 133-184.

[104] *Indicación*, 1821, p. 1.

Pueblo", y a ellas se reducía "todo él". Como para fijar el número de diputados por clase, "debía atenderse no tanto a lo más o menos numeroso de ella, cuanto a la influencia que tenga en el estado, el interés que tome por su felicidad, y el talento y probidad que necesiten para acertar", el futuro emperador proponía que la representación nacional se compusiera de dieciocho eclesiásticos, diez labradores, diez mineros, diez artesanos y diez comerciantes, nueve militares, veinticuatro empleados, dieciocho literatos, dos títulos del imperio y nueve representantes del pueblo.[105] Por su parte, la Regencia aducía procurar para la nación "el verdadero liberalismo", sugería, como se ha mencionado, la creación de una cámara alta y reconocía la "necesidad de contener todo poder dividiéndolo". En la primera sala sesionarían entre doce y quince eclesiásticos, y el mismo número de militares, un procurador por cada uno de los ayuntamientos y un apoderado de cada Audiencia. Se excluiría de la segunda a estas clases, y el pueblo elegiría directamente un diputado por cada 50 000 almas, así se eliminarían "las opresivas trabas de las elecciones consecutivas, que destruyen la sensible relación entre el pueblo y los elegidos".[106]

Tras el derrumbe del imperio, en 1823, Francisco Severo Maldonado, antiguo abogado de la audiencia de Guadalajara, aseguraba que para que el cuerpo político estuviera "estrechamente unido y bien ordenado" y quedaran "perfectamente bien conciliados los intereses de todos los individuos [...] aun los de las clases que parecen entre sí más opuestas e irreconciliables", había que "clasificar" a los individuos en "corporaciones político-militares" que reunieran a los que compartían un mismo modo de vivir: labradores, mineros, mercaderes, artesanos y aquellos que por su pobreza debían "prestar servicio en las casas".[107] Estas propuestas pueden ser vistas como resabios de un universo mental corporativo tradicional. La propuesta de la Regencia se refería a ayuntamientos y audiencias. La de Iturbide incluía

[105] Iturbide, 1821, pp. 1-2.
[106] *Indicación*, 1821, pp. 2-3.
[107] [Maldonado], 1823, pp. 1-2.

también una serie de dispositivos para la elección de los representantes, basados en mecanismos corporativos: los cabildos catedralicios, las diputaciones de minería, los Estados Mayores del ejército, los consulados de comerciantes, la Universidad, los Colegios de Abogados de México y Guadalajara elegirían cada uno sus representantes.[108]

Sin embargo, se incluye en las propuestas una serie de "clases" que no tenían identidad corporativa alguna bajo el antiguo régimen: los "labradores", los "empleados", los "artesanos" en general —no los gremios—, los "sirvientes" —casi siempre excluidos del sufragio, de Cádiz en adelante.[109] Esto sugiere que, por un lado, los autores de estas formas alternativas de imaginar la representación política se resistían a pensar al "Pueblo" como una masa multitudinaria de individuos indiferenciados. A esta aterradora imagen —de hecho probablemente ajena a su imaginario— contraponían la de un pueblo organizado, estructurado en grupos fácilmente identificables. Por otro lado, se trataba de representar aquellos "intereses" cuya salvaguarda y progreso harían la "felicidad" del nuevo estado, y que había que proteger contra la abusiva imposición de uno solo. En palabras de un folleto dirigido a un público popular: "La Nación se compone de distintas clases; éstas dependen de diversos y opuestos intereses, que es lo que hace la necesidad de leyes". El objetivo de estas leyes era procurar a la nación "todos los bienes posibles, y [precaver] todos los males".[110] Entonces, se trataba de contraponer y balancear intereses y prerrogativas distintas. Así, sus conclusiones no eran muy distintas a las del tan aplaudido Federalista núm. 10.

Sin embargo, la aplicación del sistema fue problemática.[111] El reglamento se basaba en un retrato estático de la sociedad que no correspondía a su realidad. Así, la Junta Provisional Gubernativa no supo que hacer con la elección por la provincia de México de dos magistrados, José María

[108] ITURBIDE, 1821, pp. 2-3.
[109] ÁVILA, 1999.
[110] [J. M. R.], 1821, p. 3.
[111] Véase ANNA, 1991, pp. 62-69.

Fagoaga e Hipólito Odoardo, si bien el primero había sido electo como "minero". Dejaron pasar ésta y otras irregularidades porque "muchas nulidades [...] embarazarían al congreso".[112] En Puebla, la controversia que generó la elección, por la clase de artesanos, de Francisco Puig, dueño del obraje del Parián, puso de manifiesto lo contencioso de este esquema híbrido de representación, dentro del cual se traslapaban imaginarios diversos y enfrentaban intereses en desigualdad de condiciones. La elección provocó la protesta de unos "zapateros" y "tejedores", que consideraban inaceptable ser representados en el Congreso por un "gachupín, rico, comerciante" que no sabía "aún cardar un cadejo de lana". Esto rompía con el espíritu de la convocatoria, que al llamar a un "Artesano [esperaba] un pobre, destituido de recursos, sin Teología, jurisprudencia, pericia militar, derecho público ni otras ciencias". Era además bien sabido que las bien organizadas "Naciones cultas componen sus repúblicas en primer lugar el cuerpo de la Nobleza, en segundo el Eclesiástico, en tercero el Militar, en cuarto los Artesanos [...] y tras nosotros los demás".[113] Puig renunció ante estas protestas. Los defensores de Puig, aparentemente ligados a las autoridades políticas de la ciudad, alegaron en un par de folletos que se distribuyeron gratuitamente que un comerciante era el representante idóneo del artesanado, pues "la necesidad de que sus intereses no peligren en la negociación, hace preciso discurrir y formar ideas" para el florecimiento de la producción artesanal. Puig era "amable con los criollos", y se había reunido con los gremios para recabar la información que le hacía falta. Sobre todo, en el Congreso no se iba "a tratar del modo de hacer frazadas o botas, sino de arreglar las artes y hacerlas prosperar con utilidad de sus profesores y beneficio del público".[114] Finalmente, Puig decidió aceptar el cargo.

[112] *Actas*, 1980, t. I, pp. 340-342.

[113] El reglamento establecía que votaran, siguiendo el modelo gaditano, todos los maestros con casa abierta, pero no especificaba que el electo tenía que pertenecer a esta clase. *Para estos*, 1822, pp. 1-2.

[114] R. H., 1822, p. 2 y *Satisfacción*, 1822, p. 2, firmado por los "maestros de tejeduría, zapatería, herrería, carpintería, carrocería y sombrerería".

En términos más generales, las críticas medulares al esquema de representación del primer imperio se centraron en su elitismo y, sobre todo, en el hecho de que se estaban representando intereses encontrados. De este modo, un "pilguanejo" se quejaba de que los eclesiásticos tuvieran dieciocho representantes y "el pueblo" la mitad: "Es decir, que a nosotros los pobres, que nos muerda un perro", cuando hasta en "la Vinatería" se sabía que "en el nombre general del pueblo entran todos, hasta el Arzobispo y el mismísimo Sr. Iturbide".[115] Era la "plebe" quien cargaba con "las cargas del Estado que al Estado se le antoja echarle a cuestas", y por lo tanto, era "la parte más preciosa del pueblo", y la que debía representarse con preferencia.[116] Por otra parte, alegaría en el seno de la Junta Provisional Francisco Manuel Sánchez de Tagle, era insostenible que México buscara ir en sentido contrario de "la política moderna" que en Europa intentaba sobreponerse a los restos de "*feudalismo* [... uniformando] los intereses de todos los miembros de la sociedad, para que [...] conspiren todos al común beneficio". Los estamentos, como los que proponía el presidente de la Regencia, eran los "planteles del egoísmo, tan enemigos de la felicidad común", pues sus representantes "se [hacían] un deber de llevar adelante el espíritu de cuerpo y de sacarlo *avante*, aun en contra de la razón y la justicia".[117] Tras el derrumbe del imperio, los políticos mexicanos, salvo algunas excepciones —1846, 1865 para la comisión de Hacienda del imperio de Maximiliano—, no volvieron a optar por una representación funcional.

Conclusiones

Al surgir México y Estados Unidos como naciones independientes, los esfuerzos por fincar una nueva legitimidad po-

[115] *Crítica*, 1821, p. 3.

[116] *Tribuno*, 1821, pp. 1-2.

[117] "Documentos históricos. Algunas ligeras reflexiones, 1821", en *El Monitor Republicano* (8 mayo 1846). El énfasis está en el original.

lítica desembocaron en una transición difícil y movediza hacia un sistema de gobierno representativo. Aunque para el antiguo virreinato español se tratara de una ruptura más profunda, y de ahí quizás que la clase política mexicana se moviera con mayor incertidumbre, la construcción del nuevo sistema fue, en ambos casos, profundamente contenciosa. Viejas y nuevas concepciones de la soberanía, de lo que debía ser la relación entre gobernantes y gobernados, de las formas en que se estructuraba la sociedad, complicaban las maneras de pensar la representación política, y de instrumentar los mecanismos para llevarlas a la práctica.

De este modo, hemos tratado de esbozar aquí los problemas a los cuales se enfrentaron los hombres que intentaron construir un régimen de gobierno viable sobre la premisa de la soberanía de la nación, y las respuestas que dieron a las trascendentes preguntas de quiénes y cómo podían hablar por ella. En ambas naciones, la amplitud del sufragio, la transformación de una parte importante de la población masculina —y, en el caso de Estados Unidos, blanca—, en "ciudadanos", todos titulares del supremo poder, reflejaba las exigencias de una guerra civil de independencia en que fue encarnizada la lucha por empujar a los hombres comunes y corrientes a sacrificar sangre y caudal por la causa. La mayoría en Estados Unidos mantuvo en su legislación electoral el ideal del ciudadano libre e independiente, dueño de un pedazo del amado suelo patrio, pero la Revolución amplió de manera importante el acceso al sufragio. A su vez, los mexicanos estructuraron la comunidad política localmente, alrededor del "hombre bueno", conocido como tal por sus vecinos, manteniendo, a través de las elecciones indirectas, las jerarquías sociales.

Por otra parte, el debate en torno a la forma de organizar a estos ciudadanos para su representación, para establecer qué era lo que se debía representar, fue más espinoso. La dimensión regional, dada la existencia de centros de poder territorial consolidados y organizados según el nuevo esquema, lo iba a intrincar aún más. Aquí, los estados norteamericanos conservaron un sistema arraigado de representación de entidades corporativas geográfico-administrativas, los pueblos

y los condados, mientras que los mexicanos, en su mayoría, establecieron como base de la representación al "verdadero" objeto de gobierno, la población. Los estadounidenses consolidarían en pocos años un sistema bicameral, aparejado al predominio, en la mayoría de los casos, del legislativo. El caso mexicano fue más heterogéneo. Llama la atención, tras lo mucho que se ha hablado de las diferencias entre las distintas colonias británicas, al tiempo de convertirse en estados independientes,[118] que parecen haber compartido una cultura política más uniforme que la de los herederos de las provincias novohispanas, de reciente factura, del católico y universal monarca español.

La construcción de un gobierno nacional exigió, en ambos casos, una serie de compromisos y cesiones ante las prerrogativas estatales. Para los federalistas estadounidenses, esto significó abrir un espacio en el esquema de representación para un tipo particular de propiedad: los esclavos. En el caso de la federación mexicana, los estados se constituyeron como la célula básica de un sistema que podría describirse como "confederal". Finalmente, en la República del norte, la pugna entre federalistas y antifederalistas, que en este caso podrían describirse como "nacionalistas" y "localistas", dio un barniz de legitimidad a la representación de intereses individuales más parroquiales y egoístas. En contraparte, en México la lucha contra el elitismo contenido en la propuesta de representación funcional de Iturbide dio pie a un discurso que exaltaba un "interés común" monolítico y de incuestionable bondad, especialmente reacio a reconocer los intereses individuales o de grupo como componentes legítimos de la representación política.

Recientemente, Mauricio Tenorio escribía que "México y Estados Unidos tienen destinos compartidos, intereses que se juntan, historias que no se hablan".[119] Así, desde la independencia, para los mexicanos, comparar nuestra experiencia con la estadounidense parece ser a la vez inevitable y fútil: mirar hacia el vecino del norte se traduce las más

[118] Appleby, 2000 y Murrin, 1987.
[119] Tenorio, 1997, p. 891.

veces en una visión a la vez obsesiva y frustrada, que se queda en la justificación o la condena superficial y retórica. En el caso que aquí abordamos, la construcción del gobierno representativo, se trata de dos momentos separados por casi cincuenta años, que beben de tradiciones muy distintas y en el que se contraponen lo que tradicionalmente ha sido visto como el más exitoso de los experimentos republicanos y revolucionarios y los tropiezos de la colonia española que quiso ser imperio y cuyo experimento republicano federal no duró ni diez años.

No obstante, como esperamos haber mostrado, aquellos que intentaban construir al estado independiente, en ambas naciones, se enfrentaron a los mismos problemas de invención e instrumentación de una nueva legitimidad política. Se apoyaron incluso, a pesar de las distancias entre las dos tradiciones, en un repertorio similar de soluciones, aunque infundidas de contenidos diferentes: constitucionalismo, gobierno republicano y representación política. De esta manera, el ejercicio comparativo de experiencias a la vez similares y distintas nos permite cuestionar las "falsas transparencias", y escapar a —o por lo menos estar más conscientes de— las "trampas" contenidas en paradigmas de análisis como la "modernidad".[120] La historia comparada permite desencajar patrones y cuestionar "modelos", "innovaciones" y "supervivencias", "desviaciones" y "excepciones". Entonces, se trata de una historia de narrativa fragmentada, de cabos sueltos, de preguntas más que de respuestas. Es precisamente por esto que vale la pena adentrarse en ella.

REFERENCIAS

Acta

1974 *Acta constitutiva de la federación. Crónicas.* México: Cámara de diputados. XLIX Legislatura del Congreso de la Unión.

[120] Valensi, 2002, pp. 28 y 30.

Actas

1980 *Actas constitucionales mexicanas (1821-1824)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 10 tomos.

ADAMS, John

1954 *The Political Writings of John Adams Representative Selections*. Edición e introducción de George A. Peek. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

ADAMS, Willi Paul

1980 *First American Constitutions: Republican Ideology and the Making of the State Constitutions in the Revolutionary Era*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

ANNA, Timothy

1991 *El imperio de Iturbide*. México: Alianza Editorial-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

ANNINO, Antonio

1995 "Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812-1821", en ANNINO, pp. 143-176.

1999 "Ciudadanía *versus* gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema", en SABATO, pp. 62-93.

ANNINO, Antonio (coord.)

1995 *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

APPLEBY, Joyce

2000 "E Pluribus Unum: The Ideological Imperative in Revolutionary America", en STARR, pp. 153-176.

ÁVILA, Alfredo

1998 "Representación y realidad. Transformación y vicios en la cultura política mexicana en los comienzos del sistema representativo". Tesis de maestría en historia de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1999 "Las primeras elecciones del México independiente", en *Política y Cultura*, 11 (invierno), pp. 29-60.

BAILYN, Bernard

1992 *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

BAILYN, Bernard (comp.)

1965 *Pamphlets of the American Revolution.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University.

BEEMAN, Richard, Stephen BOTEIN y Edward C. CARTER II (comps.)

1987 *Beyond Confederation. Origins of the Constitution and American National Identity.* Chapel Hill, Londres: University of North Carolina Press.

CARMAGNANI, Marcello (coord.)

1993 *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina.* México: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica-Fideicomiso Historia de las Américas.

CASTRO, Felipe

1996 *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España.* Zamora: El Colegio de Michoacán-México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Colección

1988 *Colección de constituciones de los Estados Unidos Mexicanos: régimen constitucional 1824* [1828]. México: Miguel Ángel Porrúa, 3 tomos.

Congreso

1822 *El Congreso es soberano, pero el pueblo es superior. Cuestión interesante.* México: Imprenta de Doña Herculana del Villar y Socios.

COOKE, Jacob E. (comp.)

1961 *The Federalist.* Hanover: Wesleyan University Press.

Crítica

1821 *Crítica del Hombre Libre. Diálogo entre un Religioso y su Pilguanejo.* México: Imprenta (contraria al despotismo) de D. José Ma. Benavente y Socios.

CHASE, Frederick

1891 *A History of Dartmouth College and the Town of Hanover.* Cambridge: John Wilson and Son University Press.

Derecho

1821 *Derecho del Pueblo Mexicano para elegir emperador.* México: Imprenta (contraria al despotismo) de D. José Ma. Benavente y Socios.

Derechos

1821 *Derechos convincentes para elegir emperador americano.* México: Imprenta Imperial de D. Alejandro Valdés.

Diario

1811-1813 *Diario de las discusiones y actas de las Cortes.* Cádiz: Imprenta Real, 23 vols.

Diccionario

1726 *Diccionario de la lengua castellana [...] compuesto por la Real Academia Española.* Madrid: Imprenta de Francisco de Hierro, 6 tomos.

Dictionary

1828 *An American Dictionary of the English Language [...] by Noah Webster, LL. D.* Nueva York: S. Converse, 2 vols.

Los diputados

1814 *Los diputados de las Provincias Mexicanas a todos sus ciudadanos.* Apatzingán: s.p.i.

Exposición

1821 *Exposición presentada a las Cortes por los diputados de Ultramar en la sesión del 25 de junio de 1821, sobre el estado actual de las provincias de que son representantes y medios convenientes para su pacificación, con una noticia de los trámites que la precedieron y motivaron.* México: Oficina de D. Celestino de la Torre.

FARRAND, Max (comp.)

1911 *The Records of the Federal Convention of 1787.* New Haven: Yale University Press-Londres: Henry Frowde, Oxford University Press, 3 vols.

FINKELMAN, Paul

1987 "Slavery and the Constitutional Convention: Making a Covenant with Death", en BEEMAN, BOTEIN y CARTER II, pp. 188-225.

FORD, Paul Leicester (coord.)

1888 *Pamphlets on the Constitution of the United States, Published during its Discussion by the People, 1787-1788.* Brooklyn.

GUEDEA, Virginia

1991 "Las primeras elecciones populares en la ciudad de México, 1812-1813", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos,* VII:1, pp. 1-28.

GUENIFFEY, Patrick

2001 *La revolución francesa y las elecciones. Democracia y representación a fines del siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica- Instituto Federal Electoral.

GUERRA, François-Xavier

1989 "The Spanish-American Tradition of Representation and its European Roots", en *Journal of Latin American Studies*, XXVI:1 (feb.), pp. 1-35

HANDLIN, Oscar y Mary HANDLIN (coords.)

1967 *The Popular Sources of Political Authority. Documents of the Massachusetts Constitution of 1780.* Cambridge: Belknap Press.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, Juan E. (comp.)

1968 *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821.* Nendeln, Lichtenstein: Kraus-Thomson Organization Limited, 6 vols.

HUNT, Gaillard y James BROWN (coords.)

1920 *The Debates in the Federal Convention of 1787 which Framed the Constitution of the United States of America Reported by James Madison, a Delegate from the State of Virginia.* Nueva York: Oxford University Press.

HUSTON, James H.

1991 "The Bill of Rights and the American Revolutionary Experience", en LACEY y HAAKONSEN, pp. 62-97.

Indicación

1821 *Indicación dirigida por la regencia del Imperio a Su Majestad la Soberana Junta Provisional.* México: Imprenta Imperial de don Alejandro Valdés.

Instrucción

1822 *Instrucción que dirigen varios diputados del Soberano Congreso Mexicano constituyente a las provincias de que son representantes, para enterarles de cómo han procurado sostener sus derechos.* México: Nueva imprenta de los hermanos Morán.

ITURBIDE, Agustín de

1821 *Pensamiento que en grande ha propuesto el que suscribe como un particular, para la pronta convocatoria de las próximas Cortes, bajo el concepto de que se podrá aumentar o disminuir el número de representantes de cada clase conforme acuerde la*

Junta Soberana con el Supremo Congreso de la Regencia. México: Imprenta imperial de D. Alejandro Valdés.

[J. M. R]

1821 *Lo que interesa a la patria, por el artesano y su amigo.* México: Imprenta Americana de D. José Ma. Betancourt.

KAMEN, Henry

1971 *The Iron Century; Social Change in Europe, 1550-1660.* Nueva York: Praeger Books.

KEYSSAR, Alexander

2000 *The Right to Vote. The Contested History of Democracy in the United States.* Nueva York: Basic Books.

LACEY, Michael J. y Knud HAAKONSEN (coords.)

1991 *A Culture of Rights. The Bill of Rights in Philosophy, Politics and the Law.* Cambridge, Nueva York, Port Chester, Melbourne, Sidney: The Woodrow Wilson International Center for Scholars, Cambridge University Press.

LANDAVAZO, Marco Antonio

2001 *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquico en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822.* México: El Colegio de México-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-El Colegio de Michoacán.

MAIER, Pauline

1997 *American Scripture. Making the Declaration of Independence.* Nueva York: Vintage Books.

[MALDONADO, Francisco Severo]

1823 *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac por un ciudadano del estado de Xalisco.* 2a. ed., revisada y corregida. Guadalajara: Imprenta de la viuda de D. José Fruto Romero.

MARKS, Frederick W.

1986 *Independence on Trial: Foreign Affairs and the Making of the Constitution.* Wilmington: Scholarly Resources.

MATUTE, Álvaro (comp.)

1984 *Antología. México en el siglo XIX. Fuentes e interpretaciones históricas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MAYER, Arno

1981 *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War.* Nueva York: Pantheon Books.

MIRANDA, José

1952 *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Primera parte, 1521-1820.* México: Instituto de Derecho Comparado.

MORGAN, Edmund S.

1988 *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereingty in England and America.* Nueva York: Norton.

MURRIN, John

1987 "A Roof Without Walls: The Dilemma of American National Identity", en BEEMAN, BOTEIN y CARTER II, pp. 333-348.

ONUF, Peter S.

1983 *Origins of the Federal Republic. Jurisdictional Controversies in the United States, 1775-1787.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

OTIS, James

1965 "The Rights of the British Colonies Asserted and Proved" [Boston 1764], en BAILYN (comp.), pp. 483-488.

PANGLE, Thomas L.

1988 *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke.* Chicago, Londres: The University of Chicago Press.

Para estos...

1822 *Para estos lances sirve la imprenta. Diálogo. Un zapatero y un tejedor.* Puebla: Imprenta liberal Moreno Hermanos.

"People"

1891 "The People the Best Governors" [1776], en CHASE, apéndice D.

PIETSCHMANN, Horst

1992 "Protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución: la Nueva España en el último tercio del siglo XVIII", en VÁZQUEZ (coord.), pp. 27-65.

Planes

1987 *Planes en la nación mexicana.* México: Senado de la República.

POLE, Jack Richon

1966 *Political Representation in England and the Origins of the American Republic.* Los Angeles, Berkeley, Londres: University of California Press.

POORE, Ben Perley (comp.)

1878 *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters and other Organic Laws of the United States.* Washington: Government Printing Office, 2 vols.

QUINLAN, David M.

1994 "Issues and Factions in the Constituent Congress, 1823-1824", en RODRÍGUEZ O., pp. 177-207.

RAKOVE, Jack N.

1996 *Original Meanings. Politics and Ideas in the Making of the Constitution.* Nueva York: Vintage Books.

Regalo

1826 *Regalo a los extranjeros.* México: Oficina del ciudadano Juan Nepomuceno Cabrera.

REID, John Phillip

1989 *The Concept of Representation in the Age of the American Revolution.* Chicago: Universitiy of Chicago Press.

Representación

1823 *Representación dirigida al Soberano Congreso por el Ayuntamiento de Guadalajara con el objeto de la convocatoria para el nuevo Congreso.* Guadalajara: Imprenta de D. Urbano Sanromán.

"Representación"

1968 "Representación que hizo la ciudad de México al rey Carlos III en 1771 sobre que los criollos deben ser preferidos a los europeos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos", en HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, vol. I, pp. 427-454.

República

1823 *República federada.* Guadalajara: Imprenta de D. Urbano Sanromán.

República

1979 *La República federal mexicana: gestación y nacimiento. Obra conmemorativa de la fundación de la República federal y de la creación del distrito federal en 1824.* México: De-

partamento del Distrito Federal, 9 tomos. (Tomo I, *La consumación de la independencia y la instauración de la república federal, 1820-1824.* Manuel Calvillo, coord.)

R. H.

1822 *El Tejedor y el Zapatero.* Puebla: Oficina de D. Pedro de la Rosa, impresor de Gobierno.

RODRÍGUEZ O., Jaime E. (comp.)

1994 *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850.* Boulder, Londres: Lynne Reinner Publishers.

ROSANVALLON, Pierre

1992 *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France.* París: Gallimard.

1998 *Le peuple introuvable. Histoire de la representation politique en France.* París: Gallimard.

RUCQUOI, Adeline

1992 "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* XIII:51, pp. 55-83.

SABATO, Hilda (coord.)

1999 *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina.* México: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

Satisfacción

1822 *Satisfacción que los artesanos de esta ciudad abajo suscritos, dan al Señor su diputado D. Francisco Puig, por las expresiones que vierte el Diálogo del Tejedor y el Zapatero.* Puebla: Oficina de D. Pedro de la Rosa, impresor de Gobierno.

STARR, Rebecca (comp.)

2000 *Articulating America. Fashioning a National Political Culture in Early America. Essays in Honor of J. R. Pole.* Madison: Madison House Publishing.

TENORIO, Mauricio

1997 "De encuentros y desencuentros: la escritura de la historia en Estados Unidos. Ensayo de una versión forastera", en *Historia Mexicana,* XLVI:4(184) (abr.-jun.), pp. 889-926.

Tribuno

1821 *El Tribuno de la Plebe, o escritor de los pelados.* México: Imprenta (contraria al despotismo) de D. José Ma. Benavente y Socios.

VALENSI, Lucette

2001 "L'exercise de la comparación au plus proche, à distance: le cas des sociétés plurielles", en *Annales HSS*, 1 (ene.-feb.), pp. 27-30.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida

1993 "El federalismo mexicano, 1823-1847", en CARMAGNANI (coord.), pp. 15-50.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (coord.)

1992 *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano: el impacto de las reformas borbónicas.* México: Nueva Imagen.

Vindicación

1822 *Vindicación del Congreso o exposición sobre el proyecto de reforma del Sr. Zabala presentada para leerse el 8 de octubre de 1822.* México: Imprenta Imperial.

[WEBSTER, Noah]

1888 "An Examination into the leading principles of the Federal Constitution proposed by the late Convention held at Philadelphia. With Answers to the principal objections that have been raised against the system. By a Citizen of America" [1787], en FORD, s.p.

WILLIAMSON, Chilton

1960 *American Suffrage. From Property to Democracy, 1760-1860.* Princeton: Princeton University Press.

WOOD, Gordon

1969 *The Creation of the American Republic, 1776-1787.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

1987 "Interests and Disinterestedness in the Making of the Constitution", en BEEMAN, BOTEIN y CARTER II, pp. 69-112.

ZAGARRI, Rosemarie

1987 *The Politics of Size. Representation in the United States, 1776-1850.* Ithaca, Londres: Cornell University Press.

LO QUE ANTES ERA CASA DE DIOS... ADAPTACIONES DEL LIBERALISMO EN LOS ÁMBITOS LOCALES, 1820-1825[1]

José Alfredo RANGEL SILVA
El Colegio de México
El Colegio de San Luis

Libertad, garantía, y buen gobierno trae en sí misma la recta Constitución, que se nos ha venido como un ángel tutelar, para nuestro amparo y nuestra defensa.

Los insurgentes rendidos a la Constitución[2]

EN 1821 JOSÉ RAFAEL MARTÍNEZ DE ARAGÓN, cura de Huazalingo,[3] envió una nota al arzobispado de México "para tranquilizar su conciencia", dibujando lo que en su opinión

Fecha de recepción: 24 de enero de 2003
Fecha de aceptación: 26 de abril de 2003

[1] Se presentó una primera versión de este trabajo en el seminario "Iglesia y sociedad en el siglo XIX", impartido por la doctora Anne Staples, en El Colegio de México, gracias a una beca crédito del Conacyt para estudios de doctorado. Agradezco a la doctora Staples sus comentarios y correcciones al texto original, así como a Fernando Alanís Enciso y Alejandra L. García, quienes amablemente también corrigieron el texto. Igualmente, agradezco a los dictaminadores de *Historia Mexicana* sus acertadas sugerencias.

[2] BN, CL, folletos, 143, *Los insurgentes rendidos a la Constitución.* México: impreso en la oficina de Alejandro Valdés, 1820.

[3] Aparentemente era el pueblo de San Pedro, o San José, Huazalingo, ubicado en la subdelegación de Sochicoatlán-Yahualica, en el noreste de

eran actitudes displicentes hacia la religión entre la feligresía de su parroquia. En su disgustada nota identificaba la Carta gaditana como fuente de su amargura:

> [...] desde que se publicó la Constitución se le han aumentado sus aflicciones, pues a pesar de sus exhortaciones, solicitud y cuidado experimenta mayor tibieza en los sentimientos de religión, que son pocos los que acuden a la iglesia aun en los días festivos al cumplimiento del precepto, que hay mucho abandono y descuido en la veneración de la Iglesia y sus ministros, que los pueblos se han tomado mucha autoridad, pues sepultan los cadáveres sin noticia del cura, que los excesos que no había oído se frecuentan [...] y la ninguna educación y malos ejemplos de los padres para los hijos, la embriaguez y demás vicios que se aumentan.[4]

Así las cosas, la Constitución española, que encarnaba ideales y propósitos del liberalismo español, el primero en ser así llamado en todo el mundo,[5] parece haber tenido un prodigioso impacto en la Nueva España, por la rapidez de su difusión y por el alcance de su interpretación entre los sectores populares. La resistencia de algunos clérigos ante la perversión de los principios del orden social, como lo reflejó Martínez de Aragón, formaba parte de la conmoción social resultante.

Mientras el clérigo se lamentaba de la feligresía, los ayuntamientos ubicados en el partido de Huazalingo denunciaron a Martínez, en 1822, por sus actitudes contrarias al sistema político.[6] Se tomaron "mucha autoridad" para en-

---

la intendencia de México; la parroquia era administrada por seculares y pertenecía al arzobispado de México; Gerhard, 1986, pp. 249-251.

[4] AGN, *Gobernación*, c. 15, exp. 6, f. 12v., 13, "Queja del cura de Huazalingo".

[5] Gould, 1999, p. 2. El término "liberal" se aplicó para describir un movimiento político por primera vez en 1812, en España, cuando se llamó así a los constitucionalistas de Cádiz, que se oponían a la monarquía absoluta.

[6] Al año siguiente, 1822, varios ayuntamientos del partido de Huazalingo se quejaron del cura Martínez, por sus actitudes; AGN, *Gobernación*, c. 22, exp. 6, f. 3v., "Índice de los expedientes que en estado de concluidos

frentar al cura. Éste tenía razón en alertar a las autoridades de la capital: los feligreses se alejaban de la tutela clerical y se inclinaban por la autonomía. No hay registros para conocer el desenlace del conflicto; no obstante, éste nos introduce en los escenarios locales y sus problemáticas en los años de la independencia.

¿Por qué relacionó el sacerdote la constitución española con la negligencia local? Los enfrentamientos entre feligreses y curas no eran desconocidos en la Nueva España. Lo novedoso era su articulación con los cambios políticos del momento. Entendamos que la independencia era, para algunos párrocos, el momento de detener los cambios que les afectaban directamente. El liberalismo gaditano había llegado a México con una fuerte carga anticlerical, de manera que el clero parroquial esperaba el cumplimiento de los propósitos declarados en el Plan de Iguala, acerca de que el nuevo gobierno defendería la sagrada religión católica, y restauraría sus privilegios legales.[7] En tal contexto se produjo el pleito entre cura, feligreses y ayuntamientos del partido de Huazalingo.

Este trabajo explora las relaciones entre el liberalismo, como conjunto de ideas y prácticas políticas, y los actores locales en México durante 1820-1825. En especial las relaciones conflictivas producto de las diferentes interpretaciones. En general, el liberalismo decimonónico estaba centrado en tres principios: gobierno constitucional y parlamentario, individualismo económico, y la distinción entre la autoridad política y la eclesiástica.[8] En el territorio mexicano el liberalismo tomó formas institucionales: la Constitución de 1812, los decretos de las Cortes de Cádiz, los procesos electorales, los ayuntamientos constitucionales y las diputaciones provinciales. Ello en parte se entiende porque las ideas liberales no aparecieron de la nada en la Nueva España-México, eran una continuación radical de ciertos aspec-

---

se pasan de dicha Secretaría (del Generalísimo Almirante) a la de Relaciones Interiores y Exteriores".

[7] Farris, 1995, pp. 219-233 y Staples, 1976, pp. 14-15

[8] Gould, 1999, pp. 3-4.

tos del reformismo ilustrado borbónico, cuyos efectos se hacían sentir desde mediados del siglo XVIII.

Sin embargo, se ha dicho que el liberalismo fue un elemento ideológico extraño a las formas sociales en México. A partir del destacado trabajo de Charles Hale,[9] pasando por otros autores, se entiende que el liberalismo, como una idea política, entre 1821-1857 fue un asunto de ciertos sectores de las élites letradas. Se coincide así, a grandes rasgos, con lo que se ha supuesto para la experiencia liberal española: el liberalismo fue una ideología utópica, abstracta, de una minoría aislada de las grandes mayorías de la nación. Pero de esta premisa se ha derivado que el liberalismo como práctica era ajeno y hasta exótico frente a los usos y prácticas de la sociedad mexicana.[10]

Esta interpretación ha prevalecido hasta recientemente en la historiografía. Centrada en personajes como Mora, Otero, Gómez Farías, y otros, se apoya en la apreciación de que hay escasos elementos para suponer que hubo ideas y prácticas liberales en sectores mayoritarios y poco o nada letrados: campesinos, indios y clases medias provincianas. No obstante, para entender las particularidades del liberalismo en cuanto actividad política en el México decimonónico, es preciso revisar las prácticas sociales y las formas culturales en los ámbitos locales y provinciales, en referencia a las ideas de igualdad y justicia. Estas ideas no son necesariamente liberales, existían en la Nueva España como en otras partes, y sus peculiaridades resultan históricas y culturalmente constituidas.[11] Sin embargo, en el periodo aquí estudiado estuvieron estrechamente ligadas a las interpretaciones del liberalismo. Por consiguiente, considero la interrelación entre tres actores locales: curas párrocos, ayuntamientos constitucionales y feligresías como parámetro de análisis sobre los alcances y límites del liberalismo en los sectores mayoritarios y provincianos.

[9] HALE, 1999, p. 306.

[10] ESCALANTE GONZALBO, 1999, pp. 13-18. Tal interpretación es contraria a las reflexiones finales de la obra de Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora.* Véase HALE, 1999, pp. 312-313.

[11] MOORE, 1978, pp. 15-31.

Algunos curas manifestaron su deseo de que las tendencias reformistas y anticlericales fueran detenidas y revertidas, pues afectaban negativamente su papel social. Hubo quienes no se conformaron con pedir la restitución de sus privilegios y actuaron en consecuencia, con lo cual sus relaciones con fieles y ayuntamientos se volvieron conflictivas. Los ayuntamientos constitucionales, surgidos del liberalismo gaditano, constituyeron arenas de disputa de los intereses locales; en algunos casos también se entendió su existencia como representación política del vecindario. Su actuación dependía de los grupos que dominaban la toma de decisiones. Los fieles, por su parte, manifestaban una fuerte religiosidad, pero mantenían dos costumbres según convenía a sus intereses: elevar a las autoridades sus quejas ante lo que consideraban injusto, y evaluar la actuación de los curas a la luz del modelo en boga del sacerdote. Su composición en lo racial y lo económico era normalmente heterogénea, lo que en ocasiones impedía una actuación concertada.

Mi hipótesis central es que el liberalismo, a pesar de los límites y las adaptaciones que los actores locales impusieron, constituyó un elemento de cambio en lo político y en lo social entre 1820-1825, ayudando a profundizar la mutación cultural iniciada con la Ilustración y el reformismo Borbón.[12] Así, el liberalismo no fue abstracto o ajeno a las prácticas y normas sociales de las mayorías, por el contrario, fue incorporado como parte de las prácticas y los imaginarios políticos de sectores populares o subalternos, quienes lo interpretaron según sus necesidades e intereses inmediatos.

[12] Los historiadores franceses han hecho hincapié en el concepto de mutación cultural: Roger Chartier analizó diversos aspectos de los cambios que se experimentaron en Francia entre los siglos XVII y XVIII, antes de la revolución francesa, CHARTIER, 1995. François-Xavier Guerra considera que en el siglo XVIII en Europa cristalizaron varios cambios en los sistemas de referencias políticas y sociales, como nuevas formas de legitimidad, y de sociabilidad, englobadas bajo el término de modernidad. Tales cambios aparecen como una ruptura en la época de las independencias de los países latinoamericanos; GUERRA, 1993.

Los cambios políticos, la legislación liberal y los imaginarios políticos de la independencia, con sus modernos discursos de igualdad y justicia, redefinieron las percepciones locales sobre lo justo y lo injusto,[13] de modo que las nociones tradicionales se adaptaron a las nuevas circunstancias. Sin negar el arraigo de las prácticas religiosas ni el alcance e importancia de la figura sacerdotal en los ámbitos locales, en lo social y en lo religioso, es evidente que se produjo un cambio en las percepciones de las feligresías. Todo esto, combinado con los procesos de cambio político e ideológico, representó una mutación cultural. Se modificaron las percepciones acerca del papel social de los curas párrocos, de la legitimidad de sus actos, de los alcances de su autoridad y de la capacidad de los propios fieles como jueces de las conductas de los clérigos.

Para entender estas redefiniciones, postulo hipótesis secundarias. La mutación se percibe en dos planos distintos en los escenarios locales: el primero, tuvo que ver con la "economía moral" de los grupos populares o subalternos. Así, se entiende como una visión tradicional consecuente

[13] HASKETT, 1994, menciona las expectativas que clérigos y feligresías, especialmente los indígenas, mantenían sobre sus derechos, obligaciones y prerrogativas, y su observancia por la contraparte, en el periodo colonial. Su referente fue el concepto de "economía moral", desarrollado por E. P. Thompson y por James Scott. El primero la define como un conjunto de "supuestos morales, acerca del bien público, y que encontraban apoyo en las actitudes tradicionalmente paternalistas de las autoridades" y que permitían la convivencia entre los diversos grupos sociales; véase THOMPSON, 1991, pp. 185-258. En tanto que James Scott remarca los aspectos económicos de lo que entiende por "economía moral", en sus trabajos sobre los campesinos del sureste de Asia, véanse SCOTT, 1976 y 1985.

En el caso de la Nueva España, con los cambios iniciados por el reformismo borbónico, y remarcados por la Carta gaditana, situaciones acostumbradas, codificadas en la economía moral colonial, se pusieron en cuestión, por decir lo menos, con los consiguientes conflictos. TUTINO, 1990 y CASTRO GUTIÉRREZ, 1996, constituyen ejemplos de cómo se ha utilizado ese concepto para interpretar la historia de los movimientos populares en México. NICKEL, 1989, conjunta algunos de los primeros ejemplos del uso de la perspectiva de Scott sobre la "economía moral" en la interpretación de la historia de las haciendas en México.

de las normas y obligaciones sociales y de las funciones económicas propias de cada sector parte de una comunidad.[14] Estos supuestos morales experimentaron un reacomodo, que incidió, de manera concreta, en las protestas contra los aumentos a los aranceles que se pagaban a los párrocos. El segundo se refiere al aspecto político del liberalismo, en forma de la defensa de los derechos cívicos y, éste es un rasgo por demás significativo, en la defensa de costumbres y prácticas religiosas locales confrontadas por los párrocos.

Como muestran recientes estudios, el proceso que condujo a la ruptura del orden colonial fue asimilado por sectores indígenas y campesinos como parte de sus estrategias de supervivencia y de adaptación a los cambios.[15] La constitución gaditana y el régimen liberal español de 1820-1823 aceleraron la quiebra.[16] El restablecimiento de los ayuntamientos y las interpretaciones del concepto de ciudadanía provocaron el reacomodo de los actores en los campos político local y,[17] en algunos casos, abusos económicos de los clérigos en su ministerio, especialmente hacia los indios porque repentinamente se les cobró igual que a españoles y mestizos; acción incompatible, en general, con su miseria.

[14] Thompson, 1991, pp. 185-258.

[15] Como ejemplos están Guardino, 1995 y 1996; Annino, 1995, y Ducey, 1999, para la primera mitad del siglo xix, y Thomson, 1991, para la segunda parte del siglo.

[16] Véanse Annino, 1995, pp. 177-226 y Arenal, 1998, pp. 77-88.

[17] Cada pueblo "que por sí o con su comarca" tuviese mil habitantes erigiría su ayuntamiento constitucional, nombrado por elección indirecta. Castellanos, 1996, pp. 67-68. La proliferación de ayuntamientos afectó a los pueblos. En las Huastecas el ayuntamiento se sobrepuso a las autoridades de los pueblos de indios, eliminando al gobernador, aunque algunos pueblos indios recrearon su estructura política, Véase Escobar, 1997 y Rangel Silva, 2000, pp. 39-65, presenta algunos cambios políticos y administrativos y los conflictos por la instalación de los ayuntamientos en el oriente de San Luis Potosí. En cuanto a los ciudadanos, lo eran los varones nacidos en los dominios españoles, avecindados en algún pueblo o ciudad que fueran propietarios, además de ejercer profesiones, oficios o industrias útiles, según los artículos 5 y 6 de la *Constitución*, 1812. Los indios, vasallos iguales en derechos, pero pertenecientes a otra república durante la colonia, fueron considerados ciudadanos.

Los derechos parroquiales eran fuente tradicional de conflictos entre curas y feligreses.[18] La novedad en el lapso estudiado fue su estrecha vinculación, remarcada por los propios religiosos, con los cambios políticos. La apelación a la igualdad legal por los involucrados, la ciudadanía como argumento, en favor y contra la explotación, y la novedad del entorno ideológico, no tuvieron antecedentes ni se repetirían. Los indígenas intentaron que se les mantuviera la consideración como sujetos con escasa capacidad económica, según los esquemas coloniales y a pesar de los cambios políticos. Más que reclamar sobre pesos y reales, su reclamo se fundamentaba sobre lo que entendían por justo. De manera individual o en forma comunitaria, y por medios legales según lo acostumbrado, los feligreses reaccionaron ante lo que consideraron abusos.

El análisis abarca de 1820-1825, cuando la legislación gaditana constituía el referente obligado de la normatividad en la Nueva España-México. El establecimiento de un régimen republicano constitucional, en 1824, fue seguido en los estados por la promulgación de sus propias constituciones. Sin embargo, no fue sino hasta 1825 que se aplicaron las disposiciones constitucionales estatales. Entre los conflictos presentados en este trabajo, los más prolongados se presentaron en el actual estado de San Luis Potosí, pero la cantidad de controversia en otros espacios del México recién independizado permite considerar la amplitud y extensión de los casos. La secularización tocó los ámbitos rurales en los primeros años de la independencia, aunque con los matices que podrían esperarse. Otros autores han mostrado que la ideología liberal llegó a ser integrada en los imaginarios políticos de grupos y poblaciones indígenas, acuñándose, para tal efecto, el término de "liberalismo popular".[19] Si bien se afirma que esto no se produjo, sino

[18] HASKETT, 1994. Conflictos entre clérigos y fieles por aumento de aranceles parroquiales, en la colonia, pueden verse en AGN, *Derechos parroquiales*, vols. 1-3.

[19] Concepto desarrollado por THOMSON, 1990 y 1991 y por HERNÁNDEZ CHÁVEZ, 1991 y 1993 a partir de sus estudios sobre las luchas políticas de

hasta mediados del siglo XIX, recientemente se ha dicho que puede remontarse hasta los años de la independencia.[20]

Presentaré primero, cómo el reformismo borbónico afectó el papel de los curas en sus espacios parroquiales en continuidad con las medidas liberales gaditanas, a tal grado que la expectativa del cambio político fue recibida con beneplácito por los clérigos. En seguida reviso las tendencias de interpretación que han prevalecido en la historiografía, sobre los años estudiados. A continuación presento algunas formas en que los curas actuaron frente a las ideas y prácticas liberales, las diferentes posiciones de los ayuntamientos respecto de los conflictos, y finalmente las interpretaciones que hicieron del liberalismo segmentos de las feligresas. Al final vienen las reflexiones acerca de las distintivas formas del liberalismo en los primeros años del México independiente.

Clero, Ilustración y liberalismo en la Nueva España

La Iglesia era el centro de la vida social novohispana, pero cuando los monarcas españoles optaron por la Ilustración y por el reformismo, la influencia del clero fue limitada mediante un proceso lento, pero progresivo. William Taylor ha mostrado cómo las reformas impulsadas por los monarcas españoles, por medio de reales cédulas y decretos que iniciaron en 1748 y continuaron a lo largo del "Siglo de las Luces", limitaron, de manera sustancial, el papel de los curas párrocos en los ámbitos locales para subordinarlos a la autoridad real, representada por los alcaldes mayores y otros funcionarios civiles.[21] Las medidas de la corona des-

---

diversos grupos indígenas de Morelos, y de la sierra de Puebla. El término alude a las interpretaciones que comunidades y pueblos hicieron de ciertas ideas políticas de corte liberal, a mediados del siglo XIX, para sustentar su capacidad de negociación con los representantes del estado nacional.

[20] Véase Annino, 1999.

[21] Taylor, 1995, es una síntesis de su interpretación sobre las repercusiones de las políticas ilustradas en los curas párrocos de las diócesis

plazaban al clero como copartícipe del poder político y buscaban modificar las lealtades, enfocándolas exclusivamente en la figura del monarca.[22] Los funcionarios extremaron, en algunos casos, la aplicación de las disposiciones para retar y confrontar a los sacerdotes en los ámbitos locales, mientras los obispos, en general, apoyaron los programas borbónicos.[23]

Al mismo tiempo, predominó entre las élites educadas, una visión más secular e impugnadora de las antiguas certezas, menos confiada, pero involucrada en los difusos cambios impulsados desde la metrópoli. Había cierto anticlericalismo con un nuevo ideal de cura: sumiso, humilde y dedicado al aspecto espiritual, a la salvación de las almas; que contrastaba con las acciones desesperadas de los párrocos de carne y hueso, quienes pretendían ganarse la vida con los ingresos eclesiásticos.[24] De este modo, se entiende al liberalismo gaditano como una afirmación radical de ciertas tendencias borbónicas. Los decretos de 1820-1821 estable-

---

de México y Guadalajara, publicada primero en inglés y después en español. Las medidas se caracterizaron por el impulso al proceso de secularización de las parroquias, el control de la embriaguez como un asunto de ámbito preferencial de alcaldes mayores, la limitación del derecho de asilo de los criminales en los templos, la limitación de la jurisdicción de los tribunales episcopales sobre curas considerados irrespetuosos, la restricción de los papeles judicial y fiscal de los clérigos en las localidades, y la ampliación de la jurisdicción de las audiencias sobre éstos, véase TAYLOR, 1999, pp. 30-33.

[22] CASTRO GUTIÉRREZ, 1996, pp. 105-106. Acerca de las particularidades de la Ilustración en España, véase PIETSCHMANN, 1996, pp. 24-37. Sobre las reformas borbónicas que tocaron al clero, un testimonio de primer orden es el del clérigo Manuel, véase ABAD Y QUEIPO, 1963, pp. 175-204. En el ámbito académico la obra de FARRIS, 1995, sigue siendo una de las mejores.

[23] TAYLOR, 1999, pp. 32-33.

[24] TAYLOR, 1999, pp. 39-40 y sobre el nuevo modelo de cura las pp. 243-248. BRADING, 1992, pp. 187-215, precisa que dentro de la Iglesia la corriente jansenista apoyó los esfuerzos de la corona por aplicar medidas ilustradas para la reforma del clero, debido a sus coincidencias ideológicas. Este apoyo, además de otros factores, condujo a una crisis de fe y de vocaciones al interior del clero en general, lo cual, aduce Brading, se constata en la manera en que varios clérigos se involucraron en la guerra de independencia.

cieron el cierre de conventos, prohibieron que corporaciones clericales y laicas tuviesen propiedades, obtener rentas de ellas o recibir propiedades por donación, herencia o compra venta; también se establecieron la negativa a que los novicios hiciesen sus votos de profesión, y el fin de los fueros eclesiásticos.[25]

El Plan de Iguala y la independencia de México representaron un respiro para el clero parroquial y para la Iglesia en su conjunto. Se presentaba una inmejorable oportunidad para que, según los ideólogos del clero, se revirtiesen los perniciosos efectos de la secularización ilustrada y liberal y, sobre todo, para que no se hiciera más "odioso el nombre de Rey, vil y despreciable el de Fraile, Sacerdote, Obispo y Papa".[26] Las razones de esta situación eran que los habitantes de los pueblos, o al menos algunos de ellos, acostumbrados a recurrir a la legislación y a las autoridades coloniales para manifestar sus quejas, también se acostumbraron a ver cómo la iglesia era limitada y sometida por el poder civil. El conjunto de ataques gubernamentales, participación activa de clérigos en la guerra, de las actitudes despóticas de otros, y de la inmoralidad de algunos más, permitían que fueran razonables el recelo y cierta irreverencia hacia los clérigos.[27] Pero, como un arma de doble

[25] El decreto de 26 de septiembre de 1820 sujetaba a los eclesiásticos, convictos de algún delito, a la jurisdicción ordinaria; el de octubre 1º desapareció los monasterios y conventos, suprimió los bienes de comunidades, y prohibió la profesión de nuevos novicios, véase COMELLAS, 1963, p. 175 y BREEDLOVE, 1966, pp. 113-133, para las repercusiones en el clero novohispano. FERRER, 1993, presenta algunos problemas que suscitó la legislación gaditana en el campo político.

[26] BN, CL, folletos, 207, *Lo muy necesario*, impreso en Puebla, 1821.

[27] Un autor describe el escenario español correspondiente, mientras critica la norma historiográfica común: "Flaquezas de conducta, flaquezas de gusto o de entendimiento. Esto se notaba dentro del cuerpo regular en una época en que ejercía su máxima influencia. Los testimonios son irrebatibles. Que entre la gente común existía ya un anticlericalismo larvado o latente también resulta claro, aunque todo esto quede oscurecido o diluido en toneladas de papel escrito en que, de modo machacón, insistente, obsesivo, se habla de la Fe, de la Iglesia, de España, de la monarquía como de categorías que formaban una especie de

filo, el desplazamiento de la Iglesia privó a su vez a la monarquía del fundamento divino de su poder;[28] mientras la doctrina de la soberanía popular desplazaba al rey como encarnación del cuerpo político. Entonces, no es sorprendente que en las provincias y las localidades calaran hondo los múltiples cambios.

No obstante, en el análisis de las relaciones entre la Iglesia y los feligreses durante el siglo XIX, ciertas apreciaciones generales mencionan un "lazo profundo" entre la Institución y las clases populares, mientras la sociedad civil permanecía "profundamente religiosa e impermeable al intento liberal".[29] Aquí hay que distinguir entre religión e Iglesia, pues las prácticas religiosas no siempre tenían que ver con entendimientos y armonías entre clero y feligreses, como tampoco los vecinos se identificaban siempre con los párrocos, o éstos con su rebaño. Investigadores como Connaughton y Arenal han señalado que escritores y panfletistas clericales buscaron influir en las percepciones políticas del público mexicano, considerándolo heterogéneo y "no del todo confiable en cuanto a sus inclinaciones ideológicas".[30] Su finalidad era reafirmar el estatus de privilegio del clero y de la Iglesia, con base en el argumento de la unidad religiosa. En tal sentido, el Plan de Iguala reflejaría los anhelos de independencia, orden constitucional y salvaguarda de la religión.[31] La meta era, según esta interpre-

---

monolito gigantesco, de fortaleza irreductible". Pío Caro Baroja, citado en PARRA, 1998, p. 32.

[28] TAYLOR, 1999, pp. 30-40 y CASTRO GUTIÉRREZ, 1996, pp. 264-275.

[29] DUSSEL, 1995, pp. 67 y 70. HAMNETT, 1994, p. 80, habla de la ideología liberal "distintivamente minoritaria". Por su parte, GUERRA, 1995, habla de la distancia entre el Estado mexicano, de inspiración liberal, y la sociedad, distintivamente tradicional en el siglo XIX.

[30] CONNAUGHTON, 1996, p. 354. En este artículo el autor plantea que debe valorarse la participación del clero en la forja de la teoría del Estado en México, y en la creación de un nacionalismo trascendente que integrase el pasado, presente y futuro de la entonces nueva nación.

[31] ARENAL, 1998, pp. 73-91, supone que la frase "con arreglo a la Constitución peculiar y adaptable del Reino", implicaba mantener la situación tradicional de la religión y la Iglesia católicas. Otros autores han mostrado que la noción de constitución peculiar remite a la idea políti-

tación, hacer compatibles la modernidad liberal con el conservadurismo religioso.

Sin embargo, los publicistas del clero en la primera década independiente tenían como objetivo, más que fundamentar un "nacionalismo providencialista",[32] dejar fuera de toda discusión que la religión, y por extensión la Iglesia, eran las únicas esperanzas de unidad y el sostén ideal del orden y la confianza públicas. Esto es, alejar de los actores políticos la tentación de atacar a la Iglesia, dado que ésa había sido la tendencia de medio siglo de gobiernos españoles ilustrados y liberales.[33] Al identificar a la Institución eclesiástica con los intereses y costumbres del pueblo se pretendía dejarla por encima del poder del Estado, que decía emanar de la soberanía popular.[34]

Moldear las opiniones y las voluntades políticas en su favor, implicaba que los clérigos entendían que la secularización impulsada desde mediados del siglo XVIII no era asunto exclusivo de las élites letradas. Entonces, hay que discernir las voluntades públicas; puesto que para los publicistas clericales era necesario influir en las opiniones de la época, es trabajo imprescindible del investigador contemporáneo entender los diferentes matices y contrapuntos en las convicciones políticas, sobre todo las de los subalternos que aparecen desdibujadas, en los papeles relativos a los conflictos por la aplicación de los principios liberales.[35]

---

ca de una constitución histórica, existente en la Nueva España como el cuerpo de leyes otorgados por los monarcas españoles a través de los tiempos coloniales, véase GUERRA, 1993, pp. 169-175. Fray Servando Teresa de Mier aplicó la noción de constitución histórica para interpretar la revolución de independencia, MIER, 1990.

[32] Concepto de CONNAUGHTON, 1996, pp. 355-356.

[33] ARENAL, 1998, pp. 79-88. Por lo demás el artículo rescata la tendencia del clero a influir en las opiniones, amenazadas por las ideas liberales llegadas de España y de Francia.

[34] Como lo confirman las citas que refiere CONNAUGHTON, 1996, pp. 353-368, el propósito de aquellos años era enfrentar las ideas políticas liberales para mantener la situación privilegiada de la Iglesia en las voluntades populares y en la opinión pública.

[35] TUTINO, 1997, pp. 358-381 analizó actitudes y discursos de prominentes liberales, algunos extranjeros, acerca de las manifestaciones

En tal sentido, en los últimos años la historiografía ha revalorado los mecanismos de difusión e incorporación del liberalismo en el ámbito local, especialmente entre las poblaciones mayoritariamente indígenas, si bien se concentra en los aspectos de la representación política.[36] Cádiz proporcionó algo más que un modelo de representación política: permitió cuestionar la posición social subordinada de los indígenas, al declarar su igualdad en derechos. Así, las relaciones en el ámbito local pudieron ser discutidas, al menos durante unos pocos años, más aún si a la pretendida igualdad jurídica correspondió una mayor explotación económica: servicios personales sin retribución de salario, y aumento de aranceles parroquiales. En este escenario el liberalismo fue incorporado por algunos miembros de los pueblos, en cuanto ofrecía capacidades de autonomía y negociación a los grupos subalternos de la sociedad.[37]

Los párrocos: entre la cultura política tradicional y la supervivencia económica

Una de las primeras reacciones de los curas a la reimplantación de la Constitución gaditana fue elevar los derechos parroquiales a los indígenas. No por el hecho de hacerlo

religiosas en el valle de México, durante la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, en su deseo de estudiar las relaciones entre campesinos y élites e ideólogos liberales, así como las percepciones de los debates políticos e ideológicos en la primera mitad del siglo, se lamenta de que hay pocas fuentes para entenderlas. No existe un *corpus* de documentos netamente ideológicos elaborados por las poblaciones rurales u otros grupos subalternos, en los conflictos con otros grupos, en especial con los hegemónicos como el clero, pero se pueden identificar las formas de adaptación y utilización de las ideas liberales en las áreas rurales, en la documentación de las burocracias, como en el presente trabajo.

[36] Entre otros, Annino, 1995 y Guerra, 1993, se ocupan de algunos problemas relativos a la difusión de las ideas liberales en el periodo de la independencia.

[37] Como ha señalado Annino, los conflictos y las tensiones entre los pueblos y los gobiernos no se dieron entre una minoría de inspiración constitucional y liberal, y una mayoría no constitucional y conservado-

simplemente, pues se vieron presionados por las nuevas circunstancias, dadas las condiciones económicas de la época. Como se habían prohibido los servicios personales de los indios, se dejó a los párrocos sin uno de sus principales medios de subsistencia, sobre todo en los ámbitos rurales. Además, en no pocas ocasiones se cuestionó su control de los recursos económicos de índole religiosa (derivados de cofradías, hermandades y obras pías). Como se verá a continuación, la tendencia secular de la época era sostenida desde los organismos de gobierno y aprovechada por los actores interesados en debilitar el papel de los párrocos, si bien el clero actuó coordinadamente en esos años.

En San Juan Bautista Chacaltianguis, en el obispado de Oaxaca, subdelegación de Cosamaloapan, intendencia de Veracruz, los vecinos del pueblo desde noviembre de 1820 se negaron a pagar derechos parroquiales. Cubrían las obvenciones cuando les convenía, según se quejó el cura, que afirmaba haber concedido todo "por estar en paz con sus feligreses".[38] Al parecer éstos no quedaron satisfechos, pues continuaron negociando con el párroco:

> En 28 de julio de 1821 se presentó uno de los principales del pueblo a nombre del común y el mencionado párroco, al juzgado eclesiástico de Oaxaca; y el provisor para transigir el asunto formó un arancel con acuerdo de ambos por el que quedaron corrientes. En 27 de febrero del corriente año [1822] le oficían el alcalde del pueblo, y los vecinos exponiéndole que ya no le podían satisfacer los derechos parroquiales asignados, sino según la antigua costumbre, por ser tiempo constitucional, y libertarlos la nación de semejantes pensiones. El párroco les contesta que no podía condescender con su petición por contravenir a las órdenes de su prelado, estando siempre dispues-

ra, localizada principalmente en el mundo rural: "No será ésta la médula del dilema liberal. Los liberales tuvieron que enfrentar otro liberalismo, el de los pueblos". ANNINO, 1995, p. 224.

[38] AGN, *Justicia eclesiástica*, vol. 13, leg. 4, ff. 234-239. "El cura Manuel José Benítez, de san Juan Bautista Chachaltiánguiz, obispado de Oaxaca, contra los naturales del pueblo por el pago de derechos parroquiales", 1822. Para la ubicación de Chacaltianguis véase GERHARD, 1986, pp. 87-90.

to a hacer beneficios a los pobres, como lo ha acreditado en diversas ocasiones.[39]

Los vecinos, conscientes de sus prerrogativas y de las libertades establecidas en la constitución española, se negaron a cubrir lo exigido por el cura, sólo pagarían "según la antigua costumbre", por lo que usaron al ayuntamiento para dejar en claro que entendían que eran otros tiempos. El cura estaba a la defensiva, y sólo las órdenes del obispo de Oaxaca le impedían ceder más "beneficios a los pobres". Aun así, elevó el arancel negociado en 1821 para cobrar derechos parroquiales por igual a indios, negros, mestizos y españoles. No está claro quién tenía la razón, pero el entendimiento de los cambios políticos y del tinte liberal de los tiempos daba singular fuerza a los vecinos. Los curas debían pelear para lograr concesiones y ventajas, ya no ante las autoridades virreinales, sino ahora en los mismos espacios parroquiales.

El nuevo gobierno, encabezado por Iturbide, se mostró ambiguo con este asunto, pues dictaminó que el cura debía representar su caso en el juzgado de primera instancia correspondiente, o bien, si los indios eran los acusadores, al obispo o provisor de Oaxaca. No es posible conocer el desenlace de este conflicto, pero es característico de la época. Algunas feligresías estaban convencidas de lo que significaban los derechos liberales, sobre todo en relación con los curas. Pese a las promesas de Iguala, el gobierno no favorecía especialmente a los clérigos, sino que se mostraba impreciso. Como en este caso, algunos sacerdotes aparecían a la defensiva, e indecisos sobre hasta qué límite debían transigir.

La carta gaditana, fuente de sinsabores, también era pretexto para que los clérigos buscaran mayores ingresos a costa de los fieles con menos condiciones de pago. Al subdelegado del partido de Villa de Valles, en la intendencia de San Luis Potosí y arzobispado de México, no se le escapa-

[39] AGN, *Justicia eclesiástica*, vol. 13, leg. 4, ff. 234 y 234v.

ban los problemas en el ámbito eclesiástico, sobre libertades y derechos, según lo demostró en 1820, al comentar la situación de su jurisdicción al intendente:

> [...] por lo que respecta a las costumbres que tienen con los curas y ministros, los más quieren seguirla; pues es como están acostumbrados a pagar las obvenciones de su comunidad, se les hace contrapeso el pagar ahora como las demás clases; particularmente porque los curas y ministros no se quieren arreglar para ello a la Clase media, sólo a la suprema; y por consiguiente raro es el indio que pueda pagar de contado doce y medio pesos de un entierro.[40]

Mientras los indios deseaban mantener los aranceles y los pagos acostumbrados en el orden colonial, numerosos clérigos, reinterpretando la Constitución, aplicaron aranceles comunes, anulando las viejas distinciones de castas o estamentos en el ámbito económico, aun antes de que los legisladores del México independiente decretasen su desaparición legal. Hubo tales protestas por este abuso que las autoridades políticas y eclesiásticas decidieron pronunciarse sobre el asunto. La mitra michoacana emitió un oficio, en enero de 1821, para advertir a los clérigos de no exceder los aranceles establecidos por derechos parroquiales. Por consejo del virrey y de la Diputación Provincial de México, que habían emitido recomendaciones similares, se estableció un esquema de cobro general como medida para aclarar el panorama:

> Los indios acaudalados paguen de derechos las mismas cantidades de los españoles y los pobres como tales, sirviendo de regla para los que no tengan bienes considerables, y sean capaces de trabajar, las asignaciones de los aranceles de indios, ínterin se forman nuevos, comunes a todos los ciudadanos.[41]

[40] AHSLP, *Provincia*, leg. 1821.1, exp. 2, "Oficio del subdelegado de Valles al Intendente de San Luis Potosí", septiembre de 1820.

[41] AHSLP, *Provincia*, leg. 1822.2, exp. 1. "Oficio de la diócesis de Valladolid", enero de 1821. El expediente comienza con un oficio del virrey al obispado de Michoacán en el que le avisaba de la resolución

Estas medidas tuvieron poco efecto en la práctica. Mientras tanto, los curas procuraban mantenerse como rectores de la vida social de las localidades y, por consiguiente, controlar los recursos económicos y culturales tradicionalmente entendidos como parte de sus atribuciones. Así, en ese mismo año el ayuntamiento de Míxquic quiso reabrir una escuela de primeras letras, pero Marcelino Manquines, teniente de cura, con el apoyo de éste, cerró el local y expulsó al maestro. El ayuntamiento acusó a los clérigos de atribuirse "facultades que sólo competen al [poder] secular [...] y de que no cumplen lo prevenido de que no den servicio personal, excesos de arancel, listas de los muertos que haya habido, y reclamar la explicación de la Constitución".[42]

No hay registro de las razones de Manquines para cerrar la escuela.[43] Lo que se deja entrever es un decidido enfrentamiento con las autoridades políticas locales, y su rechazo a las reformas liberales en el ámbito eclesiástico. Era una simpleza creer que un cura párroco cedería imperturbable sus atribuciones tradicionales; antes bien, su conciencia profesional y su convicción personal le exigían pelear por lo que se suponía era suyo por derecho.

Así, las reacciones de los curas se multiplicaron. En 1821 en Santa Ana Tianguistenco el fiscal mayor,[44] apoyado por el ayuntamiento, denunció los abusos y maltratos del cura interino, Mariano Murguiondo. El fiscal reclamaba la conducta del clérigo que le maltrataba de obra y palabra "dán-

---

adoptada por la Diputación Provincial de México respecto al cobro elevado de aranceles parroquiales a los indios, a petición de los naturales de San Cristóbal Coyotepec.

[42] AGN, *Gobernación*, c. 15, exp. 6, f. 4v., "Queja del ayuntamiento de Míxquic." Este poblado estaba en el partido de Chalco, GERHARD, 1986, pp. 104-108.

[43] Desde 1786 el virrey Bernardo de Gálvez aclaró que los funcionarios civiles tenían bajo su responsabilidad y autoridad las escuelas de primeras letras y a los maestros de éstas, es decir, hacía tiempo que los curas habían sido desplazados en estos asuntos, por lo menos en cuanto a las leyes, véase TANCK, 1999, pp. 197-199.

[44] Parece que este pueblo estaba en la subdelegación de Tenango del Valle, cerca de Toluca, en la provincia de México, véase GERHARD, 1986, pp. 278-281.

dole bofetadas y rompiéndole la vara a presencia del alcalde constitucional, metiéndole en un cepo que tiene para oprimirlos, muy ajeno de su estado y de pretendiente a curato". Aunque, como bien lo entendieron los indios, los maltratos y otras situaciones acostumbradas ahora carecían de sustento legal, las arbitrariedades del clérigo repetían patrones acostumbrados de conducta de los clérigos:

> Contra todo lo dispuesto [los indios] siguen con contribuciones, dan semaneros y hacen todo como si nada en su favor hubiesen dispuesto las leyes, que el cura les ocasiona molestias que ya son insufribles, que se complace en maltratarlos [...] cansados de tanto sufrir hicieron una representación al ayuntamiento (la que acompañan y el ayuntamiento califica en la solicitud que hace a Vuestra señoría ilustrísima [el arzobispo] por ciertas las quejas de los indios) y piden que se les quite al cura interino [...] dándoles otro ministro.[45]

Ciertamente, parecía "como si nada hubiesen dispuesto las leyes" promulgadas en Cádiz. Desde septiembre de 1813 un decreto de Cortes abolió la pena de azotes; en sus artículos había órdenes específicas para el clero:

> IV. Estando prohibida la pena de azotes en toda la monarquía, los párrocos de las provincias de ultramar no podrán valerse de ella, ni por modo de castigo para con los indios, ni por el de corrección, ni en otra conformidad, cualquiera que sea.
> V. Los M. RR. arzobispos, RR. obispos y demás prelados ejercitarán con toda actividad el lleno de su celo pastoral para arrancar de su diócesis cualquiera abuso que en esta materia advierten en sus párrocos, y procederán al castigo de los contraventores con arreglo a sus facultades.
> VI. Del mismo modo procederán los prelados eclesiásticos contra aquellos párrocos que, traspasando los límites de sus facultades, se atreven a encarcelar o tratar mal a los indios.[46]

[45] AGN, *Gobernación*, c. 15, exp. 6, f. 25, "Queja del fiscal mayor de Santa Ana Tianguistengo".

[46] "Decreto de Cortes de 8 de septiembre de 1813", *Legislación*, 1876, vol. I, pp. 425-426. Ya en 1811 las Cortes de Cádiz habían discutido pro-

El decreto fue confirmado en junio de 1820 por una real orden, enviada por el Ministerio de ultramar, y publicado en México en octubre del mismo año.[47] Pero su observancia era nula en algunas áreas del virreinato. En Santa Ana Tianguistenco el párroco sencillamente ignoró órdenes y decretos, antes que renunciar a algunas de las tradicionales formas públicas de control. Nadie podría afirmar que estos indios eran convencidos liberales, ni que deseaban quedarse sin párroco; en cambio, sí estaban enterados que las nuevas leyes les beneficiaban y declaraban ilegales las viejas prácticas de control social.

El tema de los azotes continuó en 1822, cuando el cura y el ayuntamiento de San Juan de la Punta solicitaron al jefe político de la Provincia de Veracruz "que se corrija a los naturales de aquel pueblo con azotes, y que se les obligue al servicio personal de las autoridades eclesiástica y civil". Además, pidieron que se revocaran las leyes respectivas. El Congreso Constituyente de 1822, por petición expresa de la diputación provincial de Veracruz, ordenó al gobierno nacional hacer efectivas las leyes en la materia para vigilar y responsabilizar al cura y al ayuntamiento si las infringieran.[48] Era claro que, a pesar de las resistencias, en el tema de los castigos corporales no habría vuelta atrás en la legislación, ni en la postura oficial de los gobiernos.

Entre tanto, en Huehuetoca, unas leguas la norte de la capital virreinal, la reacción clerical se topó con una resuelta oposición. El cura José Aniceto Ramos y el ayuntamiento se enfrentaron por el "gobierno económico de las cofradías y obras pías", entre 1821-1823.[49] El clérigo afirmaba que el dominio de los recursos, provenientes de los asuntos pia-

---

hibir la tortura y los maltratos físicos en procesos judiciales, véase "Decreto de 21 de abril de 1811", en *Actas*, 1964, p. 76.

[47] "Real orden comunicada por el Ministerio de la Gobernación de Ultramar, prohibiendo que se aplique la pena de azotes, ni a los reos, ni a los indios, ni en los colegios y casas de educación a los niños", *Legislación*, 1876, vol. I, pp. 518-519.

[48] "Orden sobre la pena de azotes." Agosto de 1822, *Legislación*, 1876, vol. I, p. 619.

[49] AGN, *Justicia eclesiástica*, vol. 14, leg. 4, ff. 102-105v.

dosos, le pertenecía por costumbre y por ser de ámbito eclesiástico. Fue en principio apoyado por el jefe político de la provincia de México. El ayuntamiento, por su parte, denunció que el religioso no cumplía con sus deberes, que hacía falta un vicario que administrara sacramentos, y que no se cumplía con un legado piadoso. Sobre todo, se dijo que el párroco había malversado los fondos de cofradías, y no daba cuenta a nadie, mientras el pueblo necesitaba una escuela de primeras letras, que podía sostenerse con ese dinero.[50] En 1823 el pleito continuaba sin aparente solución. La disputa por los recursos disfrazaba la lucha por el poder social.

De hecho, el gobierno de Iturbide no se comprometió en la defensa de las libertades y los derechos cívicos, tampoco cumplió con las expectativas de los párrocos respecto de la defensa de sus antiguas prerrogativas. El resultado fue una política de moderación hacia ambos extremos que coadyuvó a la indefinición e ilegitimidad del sistema político. Solamente intervino cuando las conductas de los actores se volvían radicales.

En 1822, en Huichihuayán, partido de Valles, y provincia de San Luis, un conflicto llevó a la destrucción de un pueblo y a la apropiación de las tierras por un religioso franciscano. El pueblo se asentaba en tierras de las que los indios no tenían títulos de propiedad, pero aseguraban que nadie les había molestado hasta ahora, ni cobrado arrendamiento. Según su versión fray Pedro Villaverde, comandante de milicias realistas durante la guerra de independencia, se puso de acuerdo con los agustinos para afirmar que las tierras eran propiedad de la orden. Los indios se quejaron con el arzobispo, pero sin resultado. Villaverde, que gozaba del apoyo de funcionarios y militares de la zona, procedió al despojo y obligó a algunos pobladores a trabajar para

[50] Según el artículo 321 de la Constitución de Cádiz, los ayuntamientos debían hacerse cargo, entre otras cosas, de las escuelas de primeras letras. En la provincia de México la diputación dictaminó, en abril de 1821, que los ayuntamientos podían usar los bienes de comunidad para el sueldo del maestro de escuela; véase Tanck, 1999, pp. 567-568.

él: "A empellones y golpes destrozan nuestras suertes de caña, aniquilan nuestras milpas de maíz y frijol, tumban nuestras casas, la comunidad y curato". Es perceptible el sentimiento de usurpación que embargaba a los indígenas, sobre todo por venir de un representante de la religión que profesaban:

> [...] lo más sensible es, Serenísimo [Iturbide], que destruyen nuestra iglesia, la ponen en tierra, y lo que antes era casa de Dios, y lugar de oración, ahora es bramadero de toros, no teniendo para esto [...] fray Pedro Villaverde delante de sus ojos el carácter sacerdotal [...] el hábito que viste, y olvidado enteramente de la religión que profesa, pues en este acto sólo desenrolla su tiranía, y dándole rienda a su ciega pasión, nos deja sin pueblo, sin casas, y sin nuestro trabajo personal.[51]

Ante la violencia procedieron a pedir certificaciones a curas y funcionarios locales, para atestiguar las calamidades sufridas, pero los comandantes militares no aceptaban sus requerimientos. Los indígenas pidieron a Iturbide que les librara del fraile:

> [...] clamando y pidiendo justicia en el trono del Eterno Padre y, por lo mismo hallándose Vuestra Alteza Serenísima adornado con todas las investiduras de un verdadero católico, no dudan los hijos de Huichihuayán que su soberana sombra los libertará de los ardores de la prepotencia de aquel religioso.[52]

Iturbide ordenó al comandante militar del partido y a los ayuntamientos dar las certificaciones pedidas por los indios. Pero como se atravesó la muerte del religioso, el asunto quedó sin aparente solución.[53] En este conflicto apenas

[51] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 9, leg. 3, ff. 359-364, "Queja de los indios de Huichihuayán por el despojo de su pueblo y tierras", 1822.

[52] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 9, leg. 3, ff. 359-367.

[53] AHSLP, *Provincia*, leg. 1823.15, 7º, exp. "Oficio de los indios de Huehuetlán." Los indios de Huehuetlán, vecino a Huichihuayán, no tenían buenos recuerdos de Villaverde, por sus maltratos y los trabajos obligatorios en las milpas. El sucesor de Villaverde continuó intervinien-

se hizo caso a la legislación liberal, en cambio predominaron métodos y recursos tradicionales, como apelar a la protección del soberano, el serenísimo Iturbide. Novedoso fue el papel de cacique regional que asumía Villaverde, a quien ni ayuntamientos, ni funcionarios, ni militares se oponían. No es disparatado comparar a Villaverde con el mismo jefe del ejército trigarante y emperador de México. Para ambos la guerra de independencia significó el ascenso al poder político, mediante la jefatura militar. La diferencia era la escala.

Un caso parecido ocurrió en Acapetlahuaya, en el mismo 1822. Los vecinos denunciaron al cura interino, Manuel Legorreta, por su conducta escandalosa y sus maltratos a todos los vecinos, españoles e indios.[54] Feligreses españoles acusaron al cura de no temer al gobierno nacional ni al arzobispo de México, manejar a su antojo el ayuntamiento, almacenar armas y crear una milicia con la que perseguía a los antiguos realistas y a los gachupines. Al arzobispo denunciaron que:

> [...] desde su entrada a aquel curato estableció comercio de aguardiente y ganado [...] ha tenido una vida escandalosa, ya embriagándose, ya manteniendo públicamente y a su lado tres concubinas, ya defraudando el juicio ordinario hasta quitar el conocimiento al juez de Teloloapan: que multa a los amancebados, usurpa homicidios, maltrata a los naturales con azotes y prisiones, hace uso del trabajo personal de éstos sin pagarles, compele con azotes a las doncellas para que se casen, y ha seducido a sus feligreses a que no obedezcan a sus jueces: que al alcalde de Zacualpan lo llamó para que visitase los pueblos, y de éstos se exigieron como 300 pesos por vía de dietas en poco más de tres días: que el 27 de diciembre último, en-

do en los asuntos políticos del ayuntamiento de Huehuetlán, lo que llevó en 1823 a un enfrentamiento; AHSLP, *Provincia*, leg. 1823.15, 7º, exp. "Oficio del ayuntamiento de Huehuetlán."

[54] AGN, *Justicia eclesiástica*, vol, 13, leg. 4, ff. 115-120. "Sobre la conducta escandalosa del cura de Acapetlahuaya, Manuel Legorreta, y su maltrato a españoles e indios", 1822. San Juan Bautista Acapetlahuaya estaba en el partido de Izcateopa-Zacualpa, provincia de México; actualmente es el norte de Guerrero; véase GERHARD, 1986, pp. 156-158.

tre otras cosas dijo a los de Acapetlahuaya que no creyeran en la Virgen santísima, ni en san Juan, que nunca les ha predicado el evangelio, hecho cumplimiento de iglesia, ni administrado los sacramentos a muchos en artículo de muerte.

Al saberlo, Iturbide se escandalizó de la conducta del clérigo renegado, "indigna de un ciudadano, y mucho más de un sacerdote". Se enviaron órdenes al comandante militar de Teleolapan, para que "purifique usted todos estos hechos, y si resulta delincuente [el cura] como se espera, proceda usted a su prisión". También se le pidió al arzobispo que separara al clérigo de su curato "escarmentándolo después como se merece", pues "un ministro del altar [...] sólo debe inspirar con su ejemplo paz y beneficencia". Como era costumbre en estos casos, el prelado tomó el asunto con más serenidad, y lo pasó al provisor episcopal para averiguar lo necesario.

Para entonces la administración de Iturbide estaba más preocupada por los problemas resultado de las conductas de algunos clérigos. Seguramente las sospechas de que Legorreta planeaba una rebelión armada dieron mas urgencia al asunto. Dado que no era, ni había sido, comandante de tropas, no se le podía reconocer autoridad militar; y como perseguía realistas, era imposible ignorar sus actividades. El mal ejemplo y el maltrato a los fieles podían ser tolerados hasta cierto punto, según el ejemplo de los obispos en general.

Aunque se ha entendido que el régimen de Iturbide intentó apoyarse políticamente en el clero,[55] en realidad ni uno ni otro poderes sostuvieron un compromiso verdadero. Los alcances del apoyo mutuo eran contingentes. El gobierno de Iturbide no podía actuar libremente en tanto los diversos actores políticos, además del clero, esperaban ver cumplidas las múltiples expectativas de Iguala. Esto fue indudable cuando el Soberano Congreso Mexicano ordenó, en septiembre de 1822, omitir la clasificación por origen, es decir por castas, en los registros y documentos de los

[55] CONNAUGHTON, 2001, p. 60.

nombres de los ciudadanos, "con el fin de que tenga su debido cumplimiento el artículo 12 del Plan de Iguala, por ser uno de los que forman la base social del edificio de nuestra independencia". Pero se hizo la siguiente excepción:

> Que aunque a virtud de lo prevenido en el artículo anterior, no deberá ya hacerse en los libros parroquiales distinción alguna de clases; continuará no obstante por ahora, la que actualmente se observa en los aranceles para sola la graduación de derechos y obvenciones, ínterin éstas se califican por otro medio más justo y oportuno.[56]

Para hacer efectivas las esperanzas clericales acerca del respeto de fueros y privilegios había que convencer a muchos más sectores, no sólo al titular del ejecutivo. Tras la caída de Iturbide una circular del Supremo gobierno, por medio del ministro de Justicia y asuntos eclesiásticos, en mayo de 1823, delineó las esferas de acción de los curas párrocos. En ella se llamaba a que "el sacerdocio y la magistratura obren con total separación y armonía dentro del círculo de sus respectivas atribuciones". Para el gobierno nacional los curas tenían como competencia enseñar: "las verdades de la moral y del Evangelio dirigidas a perfeccionar las costumbres y hacer amable y fácil la práctica de las virtudes cristianas", y así contribuir a la paz y el bien generales.[57] Efectiva o no, la circular daba fin a cualquier ilusión de una pronta restitución de los privilegios clericales. Los gobiernos nacionales no repondrían influencia y poder a los párrocos, éstos debían esforzarse por recuperar aquello que creían suyo, en cada ámbito involucrado. Pero ésa no era una tarea imposible para amplios sectores de la población, quienes tenían todavía "como situados en lugar superior a todas las cosas".[58]

[56] *Colección*, 1822-1823, pp. 81-82.

[57] AGN, *Justicia eclesiástica*, vol. 26, leg. 8, ff. 45-46v. Citado en CONNAUGHTON, 2001, p. 60.

[58] AGN, *Bienes nacionales*, vol. 1267, exp. 9, f. 7, "Los indios del pueblo de Tepetitlán contra su párroco don Joaquín del Barco. Citado en CONNAUGHTON, 2001, pp. 60-61.

Mapa de los partidos de Nueva España

Basado en Tanck, 1999, p. 75 y en Gerhard, 1996, p. 205.

LOS AYUNTAMIENTOS: EL PREDOMINIO DE LA ESFERA CIVIL

Como se ha visto, en el caso de Huehuetoca están perfilados los conflictos por el control de los recursos económicos y de las formas de organización religiosa, entre curas y ayuntamientos. El clérigo apeló a costumbres generales, y a la exclusividad de su control en aspectos puramente religiosos; el ayuntamiento argumentó el mal comportamiento del cura, conforme al modelo espiritual desarrollado a fines del siglo XVIII, y la necesidad de que la corporación velara por los intereses generales del pueblo. En tanto que en Míxquic el ayuntamiento argumentó con celo la exclusividad de sus facultades, a tono con una separación de esferas de competencia entre la Iglesia y los gobiernos civiles que predominaba entre los sectores liberales.

Así, los cambios políticos y jurídicos fueron interpretados en los ámbitos locales, entre otras formas, como argumentos para restringir el papel de los clérigos. Sin embargo la interpretación no fue unánime, ciertos caciques y principales indios apoyaron algunas medidas de los religiosos, en medio de los conflictos por controlar los ayuntamientos en pueblos y misiones. De igual manera, la desaparición legal de las repúblicas de indios fue, en algunos casos, otro medio de someter a los indígenas, y no una aplicación celosa de los decretos gaditanos. En este punto es ilustrativo otro comentario del subdelegado de Valles, de 1820:

> En los pueblos de este partido hay sus variaciones respecto de los gobiernos de los indios: en unos se han suprimido, y en otros no; es materia en que no me atrevo a resolver. En este pueblo está suprimido por el alcalde; y porque me parece puede haber algún trastorno, pues los indios no están en estado de darles soltura absolutamente [...] y si no tienen un respeto inmediato, pueden seguirse mayores trastornos.[59]

[59] AHSLP, *Provincia*, leg. 1821.1, exp. 2, "Oficio del subdelegado de Valles al Intendente de San Luis Potosí", septiembre de 1820. El subdelegado residía en Tancanhuitz.

Nadie negaba que las reglas de interacción habían cambiado, y cada parte intentaba sacar el mejor partido de las confusiones jurídicas de la época. Los sectores letrados y las élites en general se mostraron reacios ante el nuevo estado de cosas. En su opinión los subalternos, en especial los indios, no estaban en condiciones de tener ninguna libertad, menos ser considerados ciudadanos, iguales a españoles y a criollos. Antes bien, debía imponérseles el respeto debido, y regresar al anterior estado de cosas. Subdelegados y funcionarios locales buscaron excluir a los indios de los ayuntamientos, impedir la formación de éstos e incluso negar el derecho de ciudadanía, alegando la ignorancia y el analfabetismo de los indígenas como obstáculos para el ejercicio de sus derechos.[60] En Villa de Valles el recuerdo de las sublevaciones indígenas, durante la guerra de independencia, pudo inclinar la decisión por la restricción, si bien el intendente se negó a tal anomalía.[61]

De manera que los funcionarios estaban decidiendo cómo aplicar la Constitución y las libertades inherentes, o bien restringir los derechos cívicos al sector letrado.[62] Con

[60] El concepto de ciudadano simbolizaba, entre las élites, condiciones de independencia y dignidad de ciertos individuos: propietarios, representantes y cabezas de familia, lo que les autorizaba a ejercer derechos políticos, GUERRA, 1993, pp. 355-359. No era, desde esta perspectiva, un concepto aplicable a los indios. Los blancos propietarios (españoles y criollos) intentaron bloquear el acceso de los subalternos a los órganos representativos, mientras aumentaban la extracción de los excedentes económicos, con su uso a discreción del novedoso concepto. La ciudadanía podía ser otra herramienta de control social. TANCK, 1999, pp. 565-566, presenta objeciones a permitir otros ayuntamientos en poblaciones de mayoría indígena.

[61] Sin embargo, la Constitución de Cádiz señalaba que la suspensión jurídica de la ciudadanía sólo podía darse por interdicción judicial, dada una incapacidad física o moral; véase el artículo 25 de la *Constitución*, 1812.

[62] En el partido de Valles se intentó suspender los derechos políticos de los indios. AHSLP, *Provincia*, leg. 1821.1, exp. 4, "oficio del subdelegado en Tancanhuitz, Martín Fernández de Alba". En otro caso, en la misión de San José del Valle, la elección del ayuntamiento fue copada por los indios pames, por lo que el alcalde segundo del vecino Valle del Maíz, protestó la elección alegando la ignorancia general de los indios y las "perversas intenciones" de sus principales y del cura, véase RANGEL

ello se adelantaron varios años a las restricciones que serían la regla en el siglo XIX. Evidentemente los párrocos no fueron los únicos molestos por los nuevos escenarios políticos y jurídicos. La Constitución y los decretos de Cádiz eran interpretados de múltiples maneras según los distintos actores, sus necesidades y sus expectativas. Para algunos indígenas asemejaban una nueva deidad protectora, como veremos más adelante, para las élites eran motivo de preocupación y de problemas.

En tanto no hubiese acuerdo para restringir los derechos liberales, los ayuntamientos fueron un factor de primera importancia en la vida política de las localidades, mayormente en detrimento del papel de los curas. Esto lo constató el cura de Villa del Carbón, Dionisio del Rivero, en 1821, cuando el ayuntamiento local elevó una representación ante el gobierno nacional.[63] Rafael Correa, alcalde, y Francisco Miranda, regidor, lo acusaron de entrometerse en asuntos que no le competían. El párroco había tratado de influir, como autoridad tradicional, en decisiones que el ayuntamiento consideraba de su sola competencia. La regencia del imperio estuvo de acuerdo, pues en enero de 1822 libró orden al cura para que evitara "mezclarse en los negocios seculares y profanos interrumpiendo a las autoridades civiles el ejercicio de sus funciones". Además, se dio aviso al gobernador del arzobispado para que lo controlara.

El chasco debió ser duro para quien esperaba ser repuesto como líder espiritual, social y aun político de su parroquia. No hay registros para conocer el desenlace de este pleito, pero algo es seguro, en general los ayuntamientos de la época no estaban dispuestos a ceder sus atribuciones

---

SILVA, 2000, pp. 49-53. FERRER, 1993, pp. 17-47, muestra algunas formas en que los funcionarios decidían, a su modo, la aplicación de la Constitución.

[63] AGN, *Justicia eclesiástica*, vol. 13, leg. 4, ff. 335-340. "Rafael Correa, alcalde, y Francisco Miranda, regidor, de la villa del carbón, representan contra el cura don Dionisio del Rivero." 1822. La Villa Nueva del Carbón de Nuestra Señora Santa María de la Peña de Francia, se ubicaba en el partido de Jilotepec, en el arzobispado y provincia de México; véase GERHARD, 1986, pp. 392-396.

a los curas. La separación entre Iglesia y Estado era practicada en los ámbitos locales y con respaldo del régimen nacional, en época muy temprana en México; aunque no se tuviese clara convicción de la doctrina política que debía sustentarla.

Religiosos, ayuntamientos e indígenas continuaron delimitando sus esferas de acción en el transformado campo político. De modo que crecían los pleitos: en el norte del territorio mexicano, en Durango, el ayuntamiento del pueblo de Guanasevi denunció al cura, Ignacio Cotón de Larreátegui, por no cumplir con sus deberes espirituales. En términos del modelo de párroco heredado de finales del siglo XVIII, el ayuntamiento desconocía las actitudes opuestas de Larreátegui, que resultaban perjudiciales para la feligresía. También en el norte, en 1823, los "naturales" de las misiones de Paso y Senecú denunciaron el "despotismo, arbitrariedad y altos diezmos", que imponía el misionero fray Juan Caballero, todo lo contrario a las nuevas circunstancias.[64] Estos casos muestran que la problemática de las relaciones entre clérigos, ayuntamientos y feligreses era un rasgo general del periodo.

Las actuaciones apegadas a las leyes de los ayuntamientos suscitaron fuertes resistencias de los afectados (curas, funcionarios, caciques, grupos de poder, los hombres de bien, etcétera); así, ciertos conflictos se prolongaron varios años. En el partido de Rioverde, en la provincia de San Luis, las pugnas duraron desde la promulgación de la Constitución gaditana hasta 1825. En la misión franciscana de Alaquines,[65] los encargados de la parroquia insistieron, por años, en que se restableciesen los servicios personales "en los términos que antiguamente se acostumbraba". En 1821,

[64] AGN, *Justicia eclesiástica*, vol. 14, leg. 4, ff. 135-137. "El ayuntamiento de Guanasevi contra el cura párroco, Ignacio Cotón de Larreategui, por incumplir sus deberes eclesiásticos", 1822, vol. 25, leg. 8, ff. 93-108. "Los naturales de Paso y de Senecú denuncian el despotismo del misionero Juan Caballero, 1823.

[65] Alaquines era una misión franciscana de la provincia de Michoacán, en la jurisdicción de Rioverde. Su vecindario era mayoritariamente de indios pames.

el ayuntamiento de Rioverde había dispuesto conforme a la ley, que no se diesen más a los curas.[66] En 1822 fray Vicente Victoria, párroco de la misión, señaló que los servicios, que incluían siembras de maíz para el clérigo, permitían no cobrar obvenciones a los indios, pues sólo daban de casamiento un carnero. Pero que ahora "ni hacían el servicio ni pagan las obvenciones".

El ayuntamiento de Alaquines testificó ante la autoridad de la provincia que se proporcionaban indios al fraile, y que se daba un carnero en cada casamiento, o tres pesos, aclarando que "es imposible puedan satisfacer dichos indios derechos algunos, por ser este pueblo muy pobre y escaso de recursos".[67] Además, desde 1820 las autoridades políticas habían reconvenido a los franciscanos de la custodia de Rioverde por elevar los derechos de obvenciones, mantener los servicios personales, obligar a que les sembraran ocho fanegas de maíz, y que se les pagaran las funciones de iglesia con "pretexto de que los indios han sido elevados a la clase de ciudadanos españoles en virtud de nuestra constitución política".[68]

> Tal procedimiento es notoriamente injusto porque si a los indios se impusieron menos derechos que a los españoles, fue en consideración a su miseria, y ésta no se ha disminuido por la publicación de la Constitución; es verdad que les proporciona felicidades, pero éstas no se consiguen al momento, ni mucho menos salir de la extrema indigencia en que se hallan.[69]

[66] En ese año el régimen de Iturbide confirmó, mediante "orden imperial", que no se les exigiera a los indios servicio personal "conforme a la Constitución que ahora rige", AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 9, leg. 3, "El custodio de las misiones de Lagunillas, Pinihuán, Gamotes, San Nicolás y San José del Valle, jurisdicción de Rioverde, contra la disposición del ayuntamiento contra los servios personales". 1822, ff. 275-284v.

[67] AHSLP, *Provincia*, leg. 1823.18, 5º, exp. "Oficio del ayuntamiento de Alaquines."

[68] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 9, leg. 3, "El custodio de las misiones de Lagunillas, Pinihuán, Gamotes, San Nicolás y San José del Valle, jurisdicción de Rioverde, contra la disposición del ayuntamiento contra los servicios personales". 1822, f. 278.

[69] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 9, leg. 3, f. 279, "El custodio de las misio-

La defensa de los derechos se impuso sobre las necesidades clericales, aunque no fueron los feligreses quienes lo hicieron, sino el ayuntamiento con apoyo del intendente. Aquél asumía la representación de los feligreses para defender sus derechos, y destacaba que la ciudadanía era un derecho que debía proteger a los indios y no aumentar su miseria, por lo cual las acciones del fraile eran injustas e ilegales. Los franciscanos se mostraron poco favorables a considerar las condiciones económicas de los indios. El punto medular del pleito era establecer qué era lo injusto y qué lo justo, de acuerdo con las nuevas circunstancias políticas. A pesar de los matices que cada caso presentaba, el Supremo Gobierno, por conducto de Iturbide, se vio constreñido por las constantes quejas a buscar apaciguar los problemas. En 1822 Iturbide decretó que:

> Ínterin el Soberano Congreso Constituyente, que se ocupa en la formación de la Constitución del Estado, resuelva en el particular lo más conveniente a la pública felicidad, se observe escrupulosamente lo mandado por las Cortes españolas en 9 de noviembre de 1812, libertando a esta clase de ciudadanos [los indios] de toda especie de servicio personal.[70]

El decreto era insuficiente, pues cubrió sólo un aspecto de los problemas. Así, en 1823 se reanudó en Alaquines el conflicto entre ayuntamiento y religiosos por la preeminencia política y el control de los vecinos. No obstante la defensa de los derechos de los indios, entre 1820-1822, al parecer la costumbre que favorecía a los religiosos se resta-

---

nes de Lagunillas, Pinihuán, Gamotes, San Nicolás y San José del Valle contra la disposición del ayuntamiento contra los servicios personales". El asunto de 1820 surgió de un conflicto entre el ayuntamiento de Valle del Maíz y el clérigo, al intentar ambos controlar el ayuntamiento de la misión de San José del Valle; AHSLP, *Intendencia*, leg. 1820-1823, exp. 7.

[70] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 9, leg. 3, ff. 284 y 284v., "El custodio de las misiones de Lagunillas, Pinihuán, Gamotes, San Nicolás y San José del Valle contra la disposición del ayuntamiento contra los servicios personales".

bleció. En ese año el párroco de la misión, fray José María Monge, escribió a las autoridades políticas:

> [...] de inmemorial tiempo a esta parte [...] haber sido costumbre anticuada por todos mis antecesores, que en atención a su pobreza [...] se han bautizado, casado, y enterrado con la precisa recompensa de comprometerse a dar servicio voluntario al padre ministro, con sus personas concerniente en lo económico del convento, cuya contrata fue propuesta por ellos mismos con agrado, por los legales motivos que exponen en atención a su infeliz situación.[71]

Por su parte, el ayuntamiento manifestó al jefe político de la provincia que entre los indígenas no había acuerdo respecto del pago de derechos y servicios personales. Los "más instruidos del pueblo y los más reflexivos en su clase" estaban de acuerdo en pagar obvenciones y derechos y dejar el servicio personal, pero los "indios del pueblo bajo, o digamos los más idiotas no convienen" en ese punto, pues consideraban el arancel muy alto y preferían seguir dando servicio. De todos modos, los indios deseaban que en el servicio personal las cosas regresaran a los términos de un acuerdo original, que había sido ignorado y torcido por los religiosos con el paso del tiempo.[72] Punto fundamental del ayuntamiento era que la pretendida necesidad de los misioneros, que motivó los convenios en tiempos de la fundación de la misión ya no existía, pues la población mayoritaria de Alaquines era de "gentes de razón" y no indios pames. Y aquéllos pagaban puntualmente al cura las obvenciones fijadas en el arancel.[73]

Sin embargo, había otra razón aparte de la defensa de los derechos de los indios y de exponer lo injusto de las demandas de los franciscanos. En aquel momento el ayun-

[71] AHSLP, SGG, leg. 1825.3, exp. 2, "Alaquines. Maltrato a los indios", junio de 1823-diciembre de 1825, ff. 10 y 10v.

[72] AHSLP, SGG, leg. 1825.3, exp. 2, "Alaquines. Maltrato a los indios", junio de 1823-diciembre de 1825, ff. 10v. y 11.

[73] AHSLP, SGG, leg. 1825.3, exp. 2, "Alaquines. Maltrato a los indios", junio de 1823-diciembre de 1825, ff. 11v. y 12.

tamiento de Alaquines era representante de los intereses de la clase terrateniente de la zona. Insistía en liberar a los indios de la tutela clerical para que los patrones dispusieran de su tiempo y trabajo sin restricción. El párroco era un obstáculo para aprovechar el trabajo indígena: "ha tratado de contrariar una orden que el alcalde 2º dio relativa a que se eximiese de dicho servicio a un indio que es milpero, y se perjudicaba su amo".[74] El ayuntamiento hizo más explícito todavía su interés en favorecer a los patrones de los indios:

> [...] debe estar v. e. impuesto en que atendiéndose a que los indios sirvientes concurren con su real de limosna cada uno en la fiesta de la purificación, en la semana Santa, en la octava del día de Corpus, etcétera, con cuyas limosnas se pagan las misas cantadas y la cera que en dichas funciones se gasta, está determinado por este ayuntamiento y por los anteriores, quedan exceptuados de prestarle al reverendo padre ministro el servicio personal. Con cuya providencia también se consigue el que no se paralicen los beneficios de la agricultura y se obvian los reclamos justos que por la falta de sus sirvientes deberían hacer los amos.[75]

En este caso, había tres actores con intereses perfectamente diferenciados: los indios, que deseaban el respeto, sus derechos y la consideración de su miseria; los terratenientes, que necesitaban explotar sin restricción la mano de obra indígena, y los párrocos, que buscaban conservar sus privilegios. Cada actor esgrimía sus intereses bajo el lenguaje de la legalidad y la justicia.

[74] AHSLP, SGG, leg. 1825.3, exp. 2, "Alaquines. Maltrato a los indios", junio de 1823-diciembre de 1825, ff. 14 y 14v. La necesidad de tener libres a los indios para el trabajo en las haciendas era un rasgo que empataba con el principio liberal de individualismo económico. Si bien este principio apuntaba hacia la creación y expansión de mercados, también necesitaba acabar con las restricciones en las actividades económicas, primer paso en la formación de los mercados regionales y nacionales, Gould, 1999, p. 3.

[75] AHSLP, SGG, leg. 1825.3, exp. 2, "Alaquines. Maltrato a los indios", junio de 1823-diciembre de 1825, ff. 15-16. La octava de corpus era la fiesta de Corpus.

Entre los indios existían también diferencias de apreciación y de intereses. Diferencias que salieron a la luz cuando el ayuntamiento les preguntó acerca de continuar o no dando servicios personales o pagar obvenciones al cura. De igual manera, algunos indios optaron por apoyar al clérigo en sus reclamos, de los que el ayuntamiento denunció que eran los más interesados en aprovecharse de los demás:

> [...] con objeto de sostenerse el expresado padre en su sistema [...] inquieta a los indios, y ha comprometido a algunos a que se presenten al ayuntamiento suplicando se le den dichas milpas, bien que hasta ahora no lo han verificado, pero como espero que breve lo hagan, me anticipo a consultar a vuestra excelencia sobre este particular [...] Debiendo quedar entendido que los principales agentes de esta solicitud, son aquellos indios a los que les resulta beneficio por el servicio personal, porque con motivo de ser regidores, o tener algún cargo, también procuran que los otros indios los sirvan sin paga.[76]

El asunto era particularmente complicado. Como las autoridades provinciales, y las estatales en su momento, tardaban en dictaminar acerca de qué debía hacerse para resolver el pleito, los involucrados hacían oídos sordos a los reclamos de los demás. En 1825 fray Antonio Servín, nuevo párroco, se dijo sorprendido por la renovación de la prohibición de servicios personales y de pago de derechos y obvenciones de su feligresía. Se le aclaró que eran órdenes del gobierno estatal, pero aunque el religioso aceptó en principio lo referente a los servicios personales, se negó a que no se pagaran derechos, aun si no había arancel establecido para la parroquia.[77] En su opinión los feligreses debían pagar como "indios laboríos y no como indios de pueblo".[78] El ayuntamiento sostuvo que los indígenas sólo

[76] AHSLP, SGG, leg. 1825.3, exp. 2, "Alaquines. Maltrato a los indios", junio de 1823-diciembre de 1825, ff. 14v. y 15.

[77] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 8. "Sobre libertad del servicio personal de los indios de Alaquines, y reclamos del cura por sus derechos parroquiales", enero de 1825-mayo de 1825, 18 ff.

[78] La diferencia era que, según el arancel vigente del obispado mi-

podrían pagar obvenciones moderadas "pues según su clase y facultades no podrían verificarlo como los indios laboríos". Algunos eran claramente laboríos, pero el ayuntamiento intentaba ponerlos de su lado al señalar su miseria.

El ayuntamiento pidió al gobernador de San Luis que solicitara a la mitra de Valladolid ordenase a los clérigos hacer lo justo, ya que el párroco había ido a pedir consejo al custodio. Fray Victoriano Borja, cura de Rioverde y custodio de las misiones, escribió al gobernador recordándole que anteriormente le había descrito la incapacidad de los pames de Alaquines para ser ciudadanos "por su mucha ignorancia en religión, y total estupidez en materias políticas". Como el gobernador pasó a comisiones del congreso local la petición, el custodio supuso que no habría novedades sobre el tema hasta que se diese una resolución legislativa. De manera que el ayuntamiento había procedido de manera unilateral, y los franciscanos pedían que el gobierno estatal suspendiese las medidas hasta la decisión legislativa:

> Pero el ayuntamiento de Alaquines sin aguardar la decisión del Honorable Congreso, ni atender en justicia mis respetuosos oficios, ha insistido en separar a los indios del servicio de convento y demás anexos a la ciudadanía, despojándolos de sus tierras e ingiriéndoles otros graves perjuicios, fundándose en que vuestra Excelencia [el gobernador] dio orden de que gozasen de la libertad común. Mas como [...] vuestra Excelencia en virtud de mi respetuosa representación hizo que pasase el punto al Honorable Congreso, dio a entender que no quería decidirlo por su sola autoridad, de aquí se sigue que no debe innovarse cosa alguna hasta la última determinación, por parecer usurpación manifiesta a la autoridad del Congreso honorable que ha conocido de la causa, lo que si fuese así, suplico a vuestra excelencia tenga la bondad en beneficio de los neófitos y paz del ministro de Alaquines, darme el provei-

---

choacano establecido por Juan Escalona y Calatayud, en 1731, en entierro los laboríos debían pagar cuatro pesos por adulto y dos pesos por niño, mientras que los indios de pueblo pagaban tres pesos por adulto y doce reales por niño; el bautismo costaba un peso por igual a todos; AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 23, leg. 7, "Arancel de Juan José de Escalona y Calatayud", f. 196.

do de que se suspenda toda innovación hasta la decisión del punto.[79]

Los franciscanos, como los otros actores políticos, usaban del léxico y de las formas modernas para defender lo que consideraban justo, es decir, una perspectiva tradicional de la relación entre pames y clérigos. La que se basaba en la sujeción de los primeros debido a su supuesta minoría de edad e ignorancias religiosa y política. Perspectiva compartida por amplios sectores letrados y de las élites, y sólo limitada por la legislación vigente y los discursos de igualdad. Mientras tanto, el conflicto puso en juego el reconocimiento social y la obediencia debidas a las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, y su definición podría afectar seriamente la posición de uno u otro actor, según oficio del ayuntamiento:

> [...] se dispuso en junta de ayer decirle [al cura], que este ayuntamiento se hallaba en descubierto, por no haber cumplido la superior orden del excelentísimo señor gobernador del estado [...] que terminantemente prohíbe tal servicio, y previene que paguen los indígenas sus derechos parroquiales según su clase y facultades, quedando exceptuados de esta regla aquellos infelices que por su miseria y escasez no puedan verificarlo, y por consiguiente se le ordenó al padre que quitase el servicio personal, y retirase a los indígenas que lo estaban dando. También se le previno que sin excusa alguna les mandase a los fiscales, que no tuviesen en lo sucesivo que llamar ni estrechar a ningún indígena, para que asistiesen a hacer la obligación (así llaman ellos al servicio personal) pues esto resultaba en perjuicio de los mismos indios y desprecio de esta corporación, porque a los referidos fiscales tienen ellos por sus legítimas autoridades para todo, y no a los verdaderos jueces.[80]

[79] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 8. "Sobre libertad del servicio personal de los indios de Alaquines, y reclamos del cura por sus derechos parroquiales." Representación fechada en mayo de 1825, ff. 17-17v.

[80] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 8. "Sobre libertad del servicio personal de los indios de Alaquines, y reclamos del cura por sus derechos parroquiales." Representación fechada en mayo de 1825, ff. 5-6.

El ayuntamiento era puesto en entredicho por las acciones del cura y por las costumbres y formas de organización de los pames. En diciembre de 1825 el congreso estatal decidió que se hiciesen cumplir las disposiciones legales acerca del servicio personal de los indios y acerca del pago de obvenciones.

> El Honorable Congreso habiendo tomado en consideración [...] las representaciones del ayuntamiento del pueblo de Alaquines sobre el servicio personal que prestan los indígenas al padre ministro de doctrina, y demás documentos agregados al expediente, después de haber oído los dictámenes de la comisión eclesiástica acordó que vuelva el expediente de Alaquines al gobernador de este estado, para que haciendo cumplir en aquel pueblo la ley de que cesen enteramente los servicios de los indígenas, tome las providencias gubernativas necesarias para que los expresados hagan a su párroco los pagos de sus respectivos aranceles. Lo que se hará extensivo a todos los demás pueblos de la misma clase. San Luis Potosí, diciembre 2 de 1825.[81]

A pesar de la opinión común entre las élites letradas sobre de las incapacidades de los indios, el congreso respetó las leyes sobre el tema y, de esta manera, los propósitos liberales de reconocer la igualdad de los individuos, y de incorporarlos en un incipiente mercado de mano de obra, controlado por las necesidades de los patrones. Con ello también se afirmaba el dominio de los poderes civiles sobre el clero, aun en el ámbito local, por lo menos hasta ese momento.

Los ayuntamientos podían actuar por cuenta propia, sin mayor identificación con los vecinos o ciudadanos de sus localidades, como se ha visto; sin embargo, también podían ser utilizados por los vecindarios para defender sus intereses, erigiéndose en representantes de la voluntad popular, aun contra los párrocos. No es que los pueblos fuesen

[81] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 8. "Sobre libertad del servicio personal de los indios de Alaquines, y reclamos del cura por sus derechos parroquiales." Representación fechada en mayo de 1825, ff. 1 y 1v.

liberales por convicción política, pero podían aceptar ciertas ideas liberales por condiciones específicas o razones pragmáticas, sin dejar por ello su acendrado catolicismo o sus creencias acostumbradas. Esto se puede ver en un pleito entre ayuntamiento y párroco en San Sebastián del Venado, que inició en 1822, y que presento a continuación.

El ayuntamiento de San Sebastián, en la provincia de San Luis Potosí y obispado de Michoacán, denunció al cura interino, bachiller José Luis Castro, ante las autoridades por sus procedimientos violentos e indebidos. La jerarquía episcopal removió al cura, registrándose varios párrocos interinos entre 1822-1824.[82] Sin embargo, este conflicto no había terminado. El bachiller Castro regresó intempestivamente en febrero de 1824, y de nuevo se enfrentó con el ayuntamiento. Entonces se denunció que el clérigo maltrataba al vecindario y despreciaba a los integrantes del cabildo, queriendo pasar por encima de todos para imponer su voluntad:

> [...] este vecindario padece por el áspero trato que le da en obras y palabras, infiriéndole injurias con tanta serenidad como si las dijese a unos autómatos incapaces de contestar y de sentir, porque les es gravoso sin utilidad, supuesto que no cumple con los deberes de su instituto, pues abusando de la atención que se le tiene con respecto a su carácter y ministerio, se quiere introducir en cosas de jurisdicción y mandar a los funcionarios públicos con tanto desprecio como el que usaban los más famosos déspotas de cuantos dominaron antes el desgraciado suelo Mexicano[83]

El cura intentó imponer sus opiniones sobre las celebraciones locales de semana santa. Impidió algunas procesiones y exigió pago de derechos fuera de la costumbre. Se negó a celebrar de modo tradicional fiestas como la pascua

[82] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 1, 20 ff. “Queja del ayuntamiento del pueblo de San Sebastián contra el cura ciudadano José Luis Castro”, septiembre de 1822-enero de 1825.

[83] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 1. “Queja del ayuntamiento del pueblo de San Sebastián contra el cura ciudadano José Luis Castro”, f. 3.

de resurrección, la ascensión y letanías de san Marcos, etcétera. Otro problema fue su pleito por el control de las cofradías. En las cuentas anuales de éstas el ayuntamiento acostumbraba recibir a los mayordomos con presencia del cura, pero la elección de los nuevos sólo se hacía

> [...] con conocimiento del gobierno del pueblo, y nada han tenido que hacer en ello los curas, mas ahora el bachiller Castro quiere quitar al gobierno el conocimiento y tomárselo el solo, con el débil pretexto de que el ayuntamiento ni puede ni debe tener ninguna injerencia en cofradías, siendo así que por expresas disposiciones de los Supremos Gobiernos tiene facultad para tomar conocimiento en los bienes de éstas.[84]

El pleito versaba sobre la delimitación de esferas de competencia entre el cura y el ayuntamiento. Pero también se luchaba por el poder político, que distinguiría a la autoridad máxima en el ámbito local. Los gobiernos expandían sus atribuciones en detrimento de la Iglesia en general y los ayuntamientos, resultado del liberalismo gaditano, debían controlar todos los aspectos que se consideraran de interés general.[85] De modo que aun los bienes de cofradías, siendo de parte del vecindario representado en el ayuntamiento, tenían que ser considerados dentro de las atribuciones de éste:

> [...] la corporación que representa los derechos de los dueños de ellos [los bienes de cofradías] tiene autoridad y facultades para disponer de su administración del mejor modo que le parezca, sin la mínima intervención del cura, todo se le ha hecho ver al bachiller Castro por escrito y buenas palabras, y no ha entrado por ningún asunto.[86]

[84] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 1. "Queja del ayuntamiento del pueblo de San Sebastián contra el cura ciudadano José Luis Castro", ff. 3v.-4v.

[85] Los ayuntamientos debían tomar a su cargo los asuntos de salud, de orden, las obras públicas, los mercados, los caminos y las escuelas; véase la cita 48, y Tanck, 1999, p. 567.

[86] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 1. "Queja del ayuntamiento del pueblo de San Sebastián contra el cura ciudadano José Luis Castro", ff. 3v.-4v.

El ayuntamiento aseguraba que, dado que el pueblo se había comprometido a sostener el culto desde que la hostia había sido concedida al templo parroquial, la mitra de Valladolid había concedido al pueblo la salvedad del pago de derechos de fábrica. Pero el bachiller quería imponerlos. Como el pueblo se negó, el cura estalló en cólera: "ha dirigido a la corporación algunos oficios en que lastima en grave modo los respetos de los individuos que componen este ayuntamiento", afirmando que:

> [...] él manda en el pueblo, en sus vecinos, en el alcalde y ayuntamiento. En la iglesia que de todo lo perteneciente a ésta nada había de dar sino le pagaban los derechos que el quería y que además había de ocurrir a Valladolid para que el pueblo le diera cien pesos cada mes, y que de no conseguirlo vendería las cofradías.[87]

Cierto o distorsionado, el reporte indica el deseo del cura de retomar su papel público como autoridad indiscutida en los negocios del pueblo. Después, según el ayuntamiento, el clérigo fabricó un decreto de la mitra michoacana para imponer el arancel a su gusto, y obligó al nuevo mayordomo de fábrica, instalado por él mismo, a que cobrara los derechos. Ante estas actitudes el ayuntamiento, en nombre de los vecinos del pueblo, pidió que se separase a Castro del cargo de cura. Las razones expuestas por el "gobierno del pueblo" fueron elocuentes, y vale la pena que se transcriban:

> El cura no debe ser gravoso y cansado en el pueblo que administra, que se debe sujetar a la costumbre y a lo que ya encuentre establecido cuando no se oponga a los sólidos fundamentos de nuestra Santa Religión, y a las actuales regalías del estado porque a este modo están ya acomodados los feligreses y la alteración la ven con azar o la consideran un perjuicio, sabe también [el ayuntamiento] que el cura no tiene más jurisdicción en sus feligreses que la espiritual sujeta puramente como obligación de su instituto a decir misa, confesar, predicar

[87] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 1. "Queja del ayuntamiento del pueblo de San Sebastián contra el cura ciudadano José Luis Castro", f. 4v.

el Evangelio, explicar la doctrina cristiana, visitar y consolar enfermos, socorrer necesitados con lo sobrante de sus emolumentos, reconciliar las enemistades y enconos que se subsisten entre sus feligreses; en una palabra curar todas las llegas espirituales de éstos, dar buen ejemplo en sus obras y palabras y sobre todo cumplir en su ministerio con aquellos deberes a que es obligado por los Concilios, pero no teniendo el señor cura Castro disposición para con todos estos deberes en aquel pueblo, tampoco éste quiere ya de cura al que le conoce desafecto y ya lo mira con horror por serle adverso.

El ayuntamiento, que se halla muy penetrado de estas ocurrencias de las que no puede desentenderse atento a sus deberes, cree que si por la representación que tiene es de su instituto encargarse de todas las funciones consecuentes al bien público y procurarle el común alivio en lo temporal, también entiende que es de su precisa y más necesaria obligación celar y poner de su parte los medios posibles para proporcionarle en lo espiritual con aquellos auxilios que pendan de su arbitrio un celoso pastor, un párroco virtuoso y diligente, y un cura sabio, caritativo y desinteresado que con amor y constancia cuide de sus feligreses, no un cura opresor que lejos de rebajar aumenta, envilece con rigor sus derechos judiciales o parroquiales; éstos no tienen patria y son desgraciados si el ayuntamiento no los defiende, y los protege con arreglo a las leyes.[88]

El modelo ilustrado del pastor de almas, dedicado por entero y de modo exclusivo al ámbito espiritual, estaba presente en 1824 en San Sebastián de Venado, por lo menos en los sectores letrados. El ayuntamiento usaba el modelo para justificar sus pretensiones de constituirse en árbitro supremo en lo económico, lo político, lo administrativo y aun en lo espiritual. De no ser la corporación quien velara por los intereses populares, en el sentido más literal, los feligreses estarían sin patria, ni defensa, es decir, ajenos a la

[88] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 1. "Queja del ayuntamiento del pueblo de San Sebastián contra el cura ciudadano José Luis Castro", ff. 5v.-6. Representación fechada en diciembre 29, 1824.

condición correspondiente a un ciudadano, a pesar de las leyes. La condición de un apátrida sería similar a la de un esclavo o un siervo: sin derechos y sin protección, condenado al opresivo arbitrio de su amo.

Antes de continuar obsérvese que, según el ayuntamiento, los feligreses estaban conscientes de los sistemas religioso y fiscal vigentes, y conformes con éstos. Mencionar el acomodo a una costumbre apuntalaba su alegato, si además la costumbre se sujetaba a los intereses del poder político, traducido en regalías del Estado, entonces se evidenciaban las consecuencias negativas de alterar las cosas. Para entonces los procesos de reformas habían dejado su impronta en las formas sociales, religiosas y políticas locales, creando el escenario necesario para las acciones del ayuntamiento. Sin embargo, dado que su objetivo era limitar la injerencia del cura, es posible también que se idealizara una situación, la que todavía no era un hecho pleno. La única certeza es que los comportamientos del cura eran rechazados por buena parte de los vecinos, y que el ayuntamiento peleaba en nombre de ellos.

En enero de 1825 una comisión del congreso estatal recomendó que las quejas derivadas del pleito debían ser enviadas a un tribunal eclesiástico competente, pero que los asuntos de jurisdicciones y alteraciones de derechos parroquiales eran de interés del gobierno estatal para hacer cumplir las leyes. Se pasó el asunto al gobernador del estado, Ildefonso Díaz de León; sin embargo, no quedan registros de sus decisiones.[89] Si bien no se apoyó por completo el alegato del ayuntamiento, los poderes públicos estatales afirmaron su jurisdicción en asuntos eclesiásticos concernientes a cobros y a disputas por el poder público.

Este caso es uno de los más completos sobre las formas como percibían los cambios en el ámbito político los vecinos, los ayuntamientos y los clérigos, y sus respectivas actuaciones. Los dos primeros desconocieron el intento por romper con costumbres religiosas, pero igualmente se

[89] AHSLP, SGG, leg. 1825.1, exp. 1. "Queja del ayuntamiento del pueblo de San Sebastián contra el cura ciudadano José Luis Castro", f. 12.

negaron a renunciar a los derechos que entendían garantizaban las nuevas leyes. Sobre todo, se negaron a reconocer atribuciones políticas al cura local. Pugnas de este tipo favorecían la adaptación de la ideología liberal en México, sin embargo, los alcances de ésta fueron moderados en la práctica, conforme pasaban los primeros años de la independencia.

Los feligreses: virtudes liberales, beneficios públicos

La modernidad, entendida aquí como la incorporación de los derechos de inspiración liberal en los ámbitos locales, también dependía de la defensa de los feligreses ciudadanos en el uso de tales derechos. Hasta ahora hemos visto cómo los curas y los ayuntamientos actuaron en diversos casos, en los que también se perciben algunas posturas de los feligreses. A continuación presentaré otros casos, con especial hincapié en las actitudes y discursos utilizados por los vecinos de los pueblos. Mientras que en ciertos casos los fieles se opusieron a los clérigos, según las nuevas leyes; en otros los procedimientos y los discursos fueron más tradicionales. Sin el apoyo del gobierno nacional, en general comprometido con posiciones moderadas respecto de la Iglesia, no era fácil que los derechos liberales echaran raíces.

Rioverde fue una localidad donde los pleitos fueron largos y enconados. El que a continuación presento comenzó tan pronto se promulgó de nuevo la Constitución de Cádiz en la Nueva España. En 1820 se enfrentaron el recién instalado ayuntamiento constitucional, el regidor Juan José Games, indígena defensor de los intereses de los indios del pueblo, y el cura local. Según las denuncias, todo inició cuando fray Isidro Carransa exigió elevados derechos parroquiales por el entierro de los cadáveres de los indios, de manera contraria a lo acostumbrado.[90] Según el propio Ga-

[90] AHSLP, *Intendencia*, leg. 1820.3, exp. 1, ff. 1-2v., "Oficio de don Juan José Games, regidor del Ayuntamiento Constitucional del pueblo de Rioverde". Además de exigir un cobro desacostumbrado, el religioso se

mes, la población indígena pagaba mediante una tasación fija de seis pesos, cuatro reales por adulto y cuatro pesos, cuatro reales por infante. El arancel vigente de la diócesis señalaba que, en los pueblos de tasación, el entierro de un indígena debía ser de balde.[91] Pero el fraile comenzó a cobrar catorce reales de fábrica por los servicios y se negó a dar sepultura a los cuerpos si no se le pagaba lo exigido. El argumento era que, con la nueva legislación, los indios eran "españoles" y debían pagar como tales.

El regidor señaló que en una determinación de la intendencia, sobre alcabalas, se ordenó no alterar los patrones de cobro, en especial a los indígenas. Así, ¿por qué a los indios se les exceptuaba en asuntos de hacienda pública, mientras en asuntos eclesiásticos no? La contradicción aumentó al quedar en claro que el cambio de derechos no era económico: "Consta de notorio, que la gente más infeliz y despreciada éramos los indios que ahora salimos de la miseria; y no porque de un momento a otro entramos a más noble esfera, luego luego encontramos dinero y facultades con que sostenerla y representarla".[92] Varias cosas destacan en el alegato. Primero, que los indios eran la gente más infeliz y su salida de la miseria debía entenderse en lo social y no sólo en lo económico. Segundo, el abrupto cambio no conllevó recursos materiales para sustentarlo, como se había dado cuenta el gobierno de la intendencia. Tercero, la situación indígena reformada no debía ser fuente de nuevos daños. Por el contrario, la Constitución española era la luz que ahora guiaría y protegería a los indígenas:

---

negaba a sepultar a los indios en las criptas del templo, desconociendo un acuerdo de 1753, cuando los indígenas reconstruyeron el templo parroquial.

[91] El arancel del obispado de Michoacán, de 1731, indicaba tres pesos para entierro de indígena adulto de pueblo, y doce reales para infantes, mientras que para los indios de pueblos con tasación el entierro era de balde; AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 23, leg. 7, f. 196, "Arancel del obispo de Michoacán, Juan José Escalona y Calatayud, de 1731".

[92] AHSLP, *Intendencia*, leg. 1820.3, exp. 1, f. 3, "Oficio de don Juan José Games, regidor del Ayuntamiento Constitucional del pueblo de Rioverde".

> [...] la gloriosa suerte que nos franquea la nunca bien ponderada Constitución, de la Monarquía Española, no nos debe parar en daño A ella pues, en fin, nos acogemos e imploramos su patrocinio, y por tanto a Vuestra Señoría [el jefe político de la Intendencia] suplico, a nombre de mis conciudadanos, se sirva disponer que se nos ampare en los privilegios que hemos obtenido, hasta que haya otras disposiciones y reglamentos, que entonces gustosos obedeceremos.[93]

Según puede verse, la Constitución fue prontamente entendida entre sectores letrados provincianos como la nueva fuente de legalidad, además de la igualdad. Pero también como una figura que podía rivalizar con las entidades sagradas del imaginario religioso del cual los indios, letrados y no letrados, acogían e imploraban el patrocinio. Se producía así un desplazamiento de prácticas religiosas que revela las singulares hibridaciones entre productos liberales y creencias católicas en los imaginarios políticos y religiosos de los habitantes de una provincia novohispana. Esta peculiaridad ha sido señalada por A. Annino al revisar las formas en que fue recibida la Constitución en los pueblos.[94] No obstante la interpretación dominante que supone el predominio de formas tradicionales, también puede leerse esta mezcla en sentido inverso, como una adaptación secular de los códigos culturales locales, incorporándose elementos liberales en formatos coloniales.

Otros miembros del ayuntamiento apoyaron al fraile alegando que un decreto de Cortes, de 1812, afirmaba: "Quedan también eximidos los indios de todo servicio personal

[93] AHSLP, *Intendencia*, leg. 1820.3, exp. 1, f. 3, "Oficio de don Juan José Games, regidor del Ayuntamiento Constitucional del pueblo de Rioverde".

[94] Annino, 1995, pp. 211-213, relata los procedimientos mediante los que se juró y se "publicó" la constitución en los diferentes pueblos en 1820. Las formas religiosas tradicionales predominaron: festejos pueblerinos que remedaban los dedicados a los santos, misas y *Te Deum*, altares con velas y crucifijos y, sobre todo, procesiones en las que el texto constitucional era llevado en un baldaquín sobre hombros, como una efigie sacra.

a cualesquiera corporaciones o funcionarios públicos o curas párrocos, a quienes satisfarán los derechos parroquiales como las demás clases".[95] El problema con este decreto era su vaguedad: ¿cuáles eran las demás clases? La Constitución señalaba la igualdad jurídica de todos los habitantes del imperio español, entonces, ¿en qué se distinguían? La distinción sólo podía ser económica, y era ignorada en favor de los ingresos de los clérigos. No obstante, el antecedente de la orden del intendente sobre alcabalas, en favor de los indios, contradecía el decreto gaditano. Games refutó los argumentos, ya que no había que pensar que la ciudadanía implicaba igualdad en términos económicos, sobre todo en los recursos disponibles. Su alegato es elocuente:

> [los indios] somos ciudadanos, somos personas libres e iguales en derechos a nuestros hermanos los Peninsulares, pero esto no quiere decir que tal prerrogativa (de que el despotismo nos tenía privados) sea un nuevo motivo para que acrezcan nuestra infelicidad.[96]

Para reforzar su defensa denunció maltratos, azotes, servicios personales y otros abusos del clérigo y del ayuntamiento; además acusó al cura de permitir que los difuntos se apestaran sin darles sepultura, y del descuido del templo.[97] Aunque una serie de oficios y órdenes del jefe político de la intendencia favorecieron a Games, el conflicto y las

[95] AHSLP, *Intendencia*, leg. 1820.3, exp. 1, f. 4, "Oficio de don Juan José Games, regidor del Ayuntamiento Constitucional del pueblo de Rioverde".

[96] AHSLP, *Intendencia*, leg. 1820.3, exp. 1, f. 5, "Oficio de don Juan José Games, regidor del Ayuntamiento Constitucional del pueblo de Rioverde". Además denunció maltratos, azotes, servicios personales impuestos y otros abusos. El ayuntamiento de Rioverde apoyaba al cura en no sepultar a nadie en "la Casa del Señor".

[97] "Atiéndase a la Iglesia y se verá su desaseo e indecencia, que más bien parece ser zahúrda que Casa del Señor, indigna de recibir en ella la divinidad", AHSLP, *Intendencia*, leg. 1820.3, exp. 1, ff. 4v. y 5, "Oficio de don Juan José Games, regidor del Ayuntamiento Constitucional del pueblo de Rioverde".

denuncias continuaron sin que, al parecer, hubiese una solución definitiva.[98] En términos de este trabajo lo importante es tener presente que, contra el analfabetismo y el relativo aislamiento de las localidades rurales, entre otros obstáculos, la legislación liberal fue rápidamente entendida como fuente de igualdad y de protección entre algunos indígenas y no sólo por los sectores instruidos.

A pesar de la posibilidad de adoptar rápidamente las nuevas formas liberales, en algunos lugares no se hizo así por no convenir a quienes explotaban a los indios. En 1822, en Oaxaca, "las justicias, alcalde y regidor escribano y todo lo demás oficial de República ancianos principal común y natural" del pueblo de San Francisco de las Llagas, partido de Teococuilco, doctrina de San Pedro Yolos, se quejaron de las excesivas contribuciones y los derechos parroquiales aplicados por el cura. Desde la corporación usada para defenderse, se constata que los indios prefirieron las formas políticas tradicionales.[99]

Las autoridades civiles reprobaron las quejas de los indios, calificándolos de perezosos e indolentes, además de entregados a la embriaguez: "aquellos estúpidos ciudadanos", no hablaban "ni aun el castellano, y no por esta irracionalidad que aparentan dejan de ser abandonados al trabajo, ebrios consuetudinarios y muy faltos al respeto de la justicia, y a sus curas párrocos obediencia".[100] Ni su queja por servicios personales valía la pena, pues constituían finalmente un beneficio para ellos: quienes entraban al ser-

[98] ANNINO, 1995, pp. 222-223, menciona una respuesta similar de apoyo a los indios frente a los abusos de algunos ayuntamientos, por parte de la Diputación Provincial de México en 1820.

[99] Como en este párrafo: "Saca Real Majestad Excelentísimo Señor don Agustín de Iturbide soberano rey y Señor que Dios guarde, de la Ciudad de la Corte de México de este reino Indiano". AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 27, leg. 8, ff. 190-192, "El pueblo de San Francisco de las Llagas, partido de Teocuiculco, se queja del exceso de contribuciones y derechos parroquiales".

[100] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 27, leg. 8, ff. 193v.-195, "El pueblo de San Francisco de las Llagas, partido de Teocuiculco, se queja del exceso de contribuciones y derechos parroquiales".

vicio del cura, llamados "topiles", estaban "civilizados" al final de su año de servicio. El gobierno imperial dispuso, sin embargo, que se les suspendiera del servicio personal.[101]

Los servicios personales fueron una de las exigencias más frecuentes de los clérigos, acostumbrados a servirse del trabajo indígena sin costo alguno. Pero no eran el mayor motivo de queja de las feligresías. La limitada intervención muestra las dudas que existían en la aplicación de las normas liberales, pues no se atacó el sistema de explotación económica, principal motivo de queja del pueblo, sólo se prohibió el servicio personal. El liberalismo y los derechos asociados no aparecían más que en la prohibición dictada desde la ciudad de México. Éste quizás haya sido uno de los principales defectos del liberalismo: su limitada difusión, lo cual, con la resistencia de sectores letrados y burocracias locales no dispuestos a perder los privilegios de costumbre, mostraba la debilidad del sistema jurídico liberal.

A veces las resistencias a reconocer los nuevos derechos provocaron conflictos con un cariz más grave. En julio de 1823 el juez de letras de Tampico salió con 50 hombres hacia Tantima para auxiliar al ayuntamiento al alterarse varios pueblos, San Nicolás, Temalin y Tantima, "para un tumulto contra su cura". Según el oficio del juez "existen allí varios malhechores de partido y que no hay quien les pueda entrar a aprehender, que los desórdenes de dicha población son grandes y de urgente remedio".[102] Al parecer, indios de varios pueblos del partido de Pánuco se quejaron contra el cura Ramón de la Maza, "por los excesivos derechos y servicios personales que les exigía".[103] El párroco de Huejutla, Ramón Estévez, enviado por la diócesis para informar del asunto, había pedido 400 pesos que "se le entregaron con harto sacrificio" pero no hizo la averiguación, sino que entró en acuerdo con Maza, según

[101] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 27, leg. 8, ff. 195v.-196, "El pueblo de San Francisco de las Llagas, partido de Teocuiculco, se queja del exceso de contribuciones y derechos parroquiales".

[102] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 25, leg. 8, f. 82, "Oficio del juez de letras de Tampico", 1823.

[103] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 36, leg. 10, ff. 15-17, "Quejas contra el cura de Tantima", 1823.

los indios, e informó tendenciosamente al juez de letras de Tampico que arrestó a los quejosos por 20 días en la cárcel de Pueblo Viejo de Tampico "sin que se les instruyese causa ni se les dijese el motivo".[104]

Pedían los indios que se retirase a Maza de Tantima, se procediese a la averiguación de sus quejas por otro eclesiástico, y se pidiesen al juez de letras los antecedentes de la prisión y la libertad que les impuso. Sin embargo, tanto el juez de letras como los clérigos negaron todo, y finalmente el Supremo Gobierno reprendió a los indios "por la ligereza con que procedieron a acusar".[105] Eran éstos los extremos a que se podía llegar en las luchas por el reconocimiento de los nuevos derechos entre feligreses e interesados en mantener los viejos privilegios. Las quejas eran continuas, pero las autoridades civiles no siempre estaban dispuestas a escuchar a los subalternos, era más fácil que se entendieran con los curas para impedir la adopción plena de las formas políticas liberales.

Cuando no había complicidad entre las autoridades civiles y religiosas, las oportunidades mejoraban mucho. En 1823, en San Nicolás de Tierra Nueva, provincia de San Luis Potosí y obispado de Michoacán, los feligreses se enfrentaron con el teniente de cura y con el cura porque elevaron drásticamente el arancel por entierro, de tres pesos por indio a seis pesos.[106]

> No hay ley nueva que haya derogado aquel establecimiento. Por el contrario en el bando que últimamente se publicó sobre que no se atendiere para nada la diversidad de castas, expresamente se previene que en los aranceles de todas clases se observe la regulación que a cada una se le ha hecho.[107]

[104] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 36, leg. 10, f. 15, "Quejas contra el cura de Tantima", 1823.

[105] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 36, leg. 10, ff. 15-17, "Quejas contra el cura de Tantima", 1823.

[106] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 27, ff. 218-225, "Queja de los vecinos de San Nicolás de Tierra Nueva por el exceso de cobro de derechos parroquiales". El arancel para indios era de tres pesos, véase nota 91.

[107] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 27, f. 218, "Queja de los vecinos de San Nicolás de Tierra Nueva por el exceso de cobro de derechos parroquiales".

El provisor del obispado de Michoacán conoció el caso porque el cura alegaba que un anterior acuerdo entre fieles y clérigos dispuso que se colectara, de todo el pueblo, una contribución anual para gastos de la Iglesia, pero que recientes fraudes habían acabado con el sistema, por lo que los derechos de fábrica, que no se cobraban, se empezaron a cobrar. Los vecinos no querían el nuevo sistema, por gravoso, y acusaron al párroco de inventar pretextos para lograr su cometido. Ante la indecisión de la mitra michoacana solicitaron apoyo del Supremo Gobierno. Como había un bando que expresamente ordenaba mantener los aranceles parroquiales, los vecinos esperaban ser apoyados. Un oficio, que no tiene firma ni dirección, ordenó que "el párroco se arregle a los aranceles y órdenes dictadas a favor de los indios sin dar lugar a nuevos reclamos".[108] Conocer las disposiciones más recientes y favorables, cuando existían, permitió a los vecinos presentar un sólido caso ante las autoridades civiles.

Las resoluciones favorables a los fieles dependían de muchas circunstancias, y aunque a veces se dictaminaba en su favor, esto no significaba el fin de los problemas. La indecisión y la prolongación de los dictámenes eran buenas tácticas para desgastar a los antagonistas, mientras el orden real de las cosas se mantenía sin cambio. En 1824 en San Pedro Xalpetlahuaco, doctrina de Zoyatlán, partido de Tlapa, obispado e intendencia de Puebla, los indios se quejaron de que el cura no se quería arreglar al arancel parroquial.[109] Como un regidor del ayuntamiento "representó" que se observase el arancel establecido, el cura sugirió al alcalde de Tlapa que lo apresara. Además maltrató al fiscal de San Pedro "quebrándole la vara en las costillas". Los indios pidieron la libertad del regidor y que se ordenase al cura observar el arancel. El obispo de Puebla se comprometió a corregir al cura "en caso de hallarlo culpado". Al ser la úni-

[108] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 27, ff. 215-225, "Queja de los vecinos de San Nicolás de Tierra Nueva por el exceso de cobro de derechos parroquiales".

[109] AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 36, leg. 10, ff. 22-23v. "Representación de los indios de San pedro Xalpetlahuaco", 1824.

ca diócesis con obispo en funciones, el obispado poblano podía proceder con mayor eficacia en la resolución de conflictos.[110]

En este caso los indios utilizaron las dos formas organizativas que tenían a la mano: el ayuntamiento constitucional, de inspiración liberal, y el cabildo indígena, de tradición colonial. La defensa de los intereses y derechos de la comunidad, que usualmente defendía la organización heredada del orden novohispano, podía también ser llevada por la novedosa representación legal para intentar frenar los abusos acostumbrados por los párrocos. Una combinación que no sorprende si se recuerda que aun en los imaginarios la hibridación era algo normal.

CONCLUSIONES

El liberalismo español, anticlerical, enfrentó su modelo de Estado secular al modelo corporativo basado en la imbricación de la Iglesia con el Estado. En la América hispánica Cádiz significó, en lo jurídico, declarar ilegales prácticas "tradicionales" favorables al clero: prohibición de servicios personales, prohibición de castigos corporales, además de la separación de esferas de competencia entre los funcionarios civiles y los eclesiásticos, y la igualdad de derechos entre los grupos sociales. La promesa del Plan de Iguala de restaurar aquello que Cádiz había retirado a los clérigos, dio pauta a la esperanza clerical de recuperar su predominio social. Pero esta promesa fue puesta en entredicho por las prácticas locales en los primeros años de la independencia.

Entre 1820-1825 los conflictos entre ayuntamientos, feligreses y curas partieron, en general, de las prerrogativas

[110] Aparentemente el obispo poblano no tenía pleno control de los clérigos de su diócesis, pues en una carta, fechada en 1825, se refirió a los párrocos de esta manera: "yo y el público estamos convencidos de la impiedad de muchos tal vez párrocos, y no tengo arbitrio ni aún de removerlos de sus beneficios para que no perjudiquen, porque se quejarán de despojo". AGN, *Justicia eclesiástica*, t. 44, ff. 160-205, en especial f. 204v.; citada en CONNAUGHTON, 2001, pp. 62-63.

que cada actor suponía debía disfrutar. Entre clero y feligresía los conflictos versaron sobre aspectos económicos y de cambio en las relaciones de dominio-sujeción. Cuando se involucraban los ayuntamientos el aspecto político predominó; algunas veces estuvieron de parte de los indígenas y los vecinos de los pueblos, a veces de parte del clero. Este escenario no habría sido posible sin la corriente secularizadora que, desde la segunda mitad del siglo XVIII, había penetrado lentamente en la sociedad.

Las nociones de ciudadanía, de soberanía popular y de libertades y derechos individuales eran parte de un proceso de cambio en la cultura política occidental.[111] Fueron adaptadas por actores subalternos, en su calidad de emergentes en el escenario político, para defender sus intereses inmediatos y limitar el poder social del clero. Sin embargo, el cambio, de signo claramente liberal, ha sido entendido como limitado al aspecto formal por ser ajeno e incomprensible a las mayorías del nuevo país, y únicamente respaldado por una minoría letrada. Uno de los argumentos para sostener esta interpretación es la incompatibilidad entre el liberalismo y el carácter católico de la población.

Phillip Corrigan y Derek Sayer, en su libro *The Great Arch*, sobre la formación del Estado en Inglaterra, han propuesto que el proceso de formación de un Estado nacional es más un asunto de cambio cultural que de cambio institucional.[112] El proceso que llevó a la construcción del Estado-nación en México también puede entenderse como un cambio cultural. En tal sentido, no es acertado que la implantación temprana del liberalismo en México se haya limitado a los aspectos formales, sólo por ser ajeno a las formas culturales tradicionales. Lo interesante es analizar las formas en que se produjo el cambio cultural.

[111] Sobre el tema véase LEMPÉRIÈRE, 1999, pp. 35-56. Uno de los mejores análisis sobre el cambio cultural que alcanzó a los pueblos en México durante la primera mitad del siglo XIX es el de Peter Guardino, acerca de las formas en que los campesinos del sur de México participaron en los procesos de formación del estado nacional, GUARDINO, 1996.

[112] CORRIGAN y SAYER, 1985.

Las expresiones de la mutación cultural, entre 1820-1825, también han sido minimizadas al sostenerse que la Iglesia católica era el actor más capaz de hacer compatibles las aspiraciones políticas de cambio con las costumbres nacionales de acuerdo con el argumento clerical, y que el liberalismo fue un huésped indeseado e ignorado por los mexicanos. En cambio, recientemente se ha considerado que el liberalismo político se consolidó a mediados del siglo XIX, con el triunfo de la Reforma en 1867, y que en los ámbitos locales fue negociado entre vecinos y líderes políticos locales y regionales. Debiera, entonces, hacerse la pregunta: ¿cuánto cambiaron las creencias locales, en 30 años, para que una ideología tan inadecuada pudiese ser aceptada y utilizada? Esto supone un cambio tan abrupto en términos históricos, que es necesario explicar y entender.

El liberalismo fue adaptado en algunos pueblos en los años de la independencia. No por un proceso de convicción política e ideológica, sino en cuanto resultaba una herramienta útil para la defensa de los intereses locales, sobre todo de tipo religioso y comunitario. Las ideas religiosas no fueron obstáculo para aceptar los nuevos derechos, por el contrario, éstos fueron argumento para defender costumbres y tradiciones, tanto en las celebraciones religiosas como en las relaciones entre clérigos y fieles. Una extraña conjunción de secularismo vestido de formas votivas, y al mismo tiempo de voluntades atávicas disfrazadas de modernidad.

Una de las razones para la aparente incoherencia radica en las nociones acerca de la injusticia entre los subalternos. Los derechos liberales fueron incorporados dentro del conjunto de normas que formaban la economía moral, al menos en algunas localidades del centro de México, desmintiéndose en las prácticas el discurso político de los ideólogos clericales. La contradicción podía deslegitimar al clero parroquial, que no a la religión. Pero se oscurecieron estos acontecimientos con el uso de la retórica y la propaganda, y también del miedo que los gobiernos nacionales y estatales tenían del poder de convocatoria de la religión. Por otro lado, el temor al poder adquirido por los subalter-

nos en los ámbitos locales pudo contribuir a evitar que sectores liberales letrados usaran el apoyo de indígenas y campesinos para establecer un régimen liberal de amplia base popular, y limitar a la Iglesia a sus funciones espirituales en la primera década de la independencia.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN	Archivo General de la Nación, México.
AHSLP	Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.
BN, CL	Biblioteca Nacional, Colección Lafragua, México.

ABAD Y QUEIPO, Manuel

1963 "Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes del Nuevo Código, en la cual se propuso al rey el asunto de diferentes leyes, que establecidas harían la base principal de un gobierno liberal y benéfico para las Américas y para su metrópoli", en MORA, pp. 175-204.

Actas

1964 *Actas de las Cortes de Cádiz. Antología dirigida por Enrique Tierno Galván.* Madrid: Taurus.

ANNINO, Antonio

1995 "Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812 1821", en ANNINO (coord.), pp. 177-226.

1999 "Ciudadanía 'versus' gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema", en SABATO, pp. 62-93.

ANNINO, Antonio (coord.)

1995 *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX.* México: Fondo de Cultura Económica.

ARENAL FENOCHIO, Jaime del

1998 "El Plan de Iguala y la salvación de la religión y de la Iglesia novohispanas dentro de un orden constitucional", en RAMOS, pp. 73-91.

BENSON, Nettie Lee (coord.)

1966 *Mexico and the Spanish Cortes, 1810-1822. Eight Essays.* Austin: University of Texas Press.

BRADING, David A.

1992 "El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México", en VÁZQUEZ (coord.), pp. 187-215.

BREEDLOVE, James M.

1966 "Effect of the Cortes, 1810-1822, on Church Reform in Spain and Mexico", en BENSON, pp. 113-133.

CASTELLANOS HERNÁNDEZ, Eduardo

1996 *Formas de gobierno y sistemas electorales en México (1812-1940).* México: Centro de Investigaciones Científicas Jorge L. Tamayo.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe

1996 *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España.* Zamora: El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México.

Colección

1822-1823 *Colección de los Decretos y Órdenes del Soberano Congreso Mexicano. Desde su instalación en 24 de febrero de 1822, hasta 30 de octubre de 1823 en que cesó.* (Edición electrónica a cargo de Macario Ortiz. Página web de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México.)

COMELLAS GARCÍA-LLERA, José Luis

1963 *El trienio constitucional.* Pamplona: Estudio General Novohispano.

CONNAUGHTON, Brian

1996 "El clero y la fundamentación del Estado-nación mexicano", en CONNAUGHTON y LIRA (coords.), pp. 353-368.

2001 "A Most Delicate Balance: Representative Government, Public Opinion, and Priests in Mexico, 1821-1834", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos,* 17:1, pp. 41-69.

CONNAUGHTON, Brian y Andrés LIRA (coords.)

1996 *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora-Universidad Autónoma Metropolitana.

CONNAUGHTON, Brian, Carlos ILLADES y Sonia PÉREZ TOLEDO (coords.)

1999 *Construcción de la legitimidad política en México.* México: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México.

Constitución

1812 *Constitución Política de la Monarquía Española. Promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812.* México: Imprenta de Miguel Ángel Valdés.

CORRIGAN, Philip y Derek SAYER

1985 *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution.* Nueva York: Basil Blackwell.

CHARTIER, Roger

1995 *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa.* Barcelona: Gedisa.

DUCEY, Michael T.

1999 "Village, Nation, and Constitution: Insurgent Politics in Papantla, Veracruz, 1810-1821", en *The Hispanic American Historical Review,* 79:3, pp. 463-493.

DUSSEL, Enrique

1995 "La Iglesia en el proceso de la organización nacional y de los estados en América Latina (1830-1880)", en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON, pp. 63-80.

ESCALANTE GONZALBO, Fernando

1999 "La imposibilidad del liberalismo en México", en VÁZQUEZ, pp. 13-18.

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio

1997 "Los ayuntamientos y los pueblos indios en la Huasteca: conflictos entre nuevos y viejos actores, 1812-1840", en REINA, pp. 294-316.

FARRIS, Nancy

1995 *La corona y el clero en el México colonial.* México: Fondo de Cultura Económica.

FERRER MUÑOZ, Manuel

1993 *La Constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España. (Pugna entre antiguo y nuevo régimen en el virreinato, 1810-1821.)* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GERHARD, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GOULD, Andrew

1999 *Origins of Liberal Dominance. State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

GUARDINO, Peter

1995 "Barbarism or Republican Law? Guerrero's Peasants and National Politics, 1820-1846", en *The Hispanic American Historical Review,* 75:2, pp. 185-213.

1996 *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State. Guerrero, 1800-1857.* Stanford: Stanford University Press.

GUERRA, François-Xavier

1993 *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas.* México: Fondo de Cultura Económica-Mapfre.

1995 *México. Del Antiguo régimen a la Revolución.* México: Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

HALE, Charles A.

1999 *El liberalismo mexicano en la época de Mora.* México: Siglo Veintiuno Editores.

HAMNETT, Brian

1994 "Faccionalismo, constitución y poder personal en la política mexicana, 1821-1854: un ensayo interpretativo", en VÁZQUEZ, pp. 75-109.

HASKETT, Robert

1994 "Not a Pastor, but a Wolf. Indigenous-Clergy Relations in Early Cuernavaca and Taxco", en *The Americas,* L:3, pp. 293-336.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia

1991 *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo.* México: Fondo de Cultura Económica.

1993 *La tradición republicana del buen gobierno.* México: El Colegio de México.

Legislación

1876 *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República, ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano.* México: Manuel Dublán y José María Lozano, vol. I.

LEMPÉRIÈRE, Annick

1999 "Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo", en CONNAUGHTON, ILLADES y PÉREZ TOLEDO, pp. 35-56.

MATUTE, Álvaro, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON

1995 *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa.

MIER, fray Servando Teresa de

1990 *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anahuac. O verdadero origen y causa de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813.* París: Publications de la Sorbonne.

MOORE, Barrington

1978 *Injustice. The Social Basis of Obedience and Revolt.* White Plains: Sharpe.

MORA, José María Luis

1963 *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano.* México: Porrúa.

NICKEL, Herbert J. (coord.)

1989 *Paternalismo y economía moral en las haciendas mexicanas del porfiriato.* México: Universidad Iberoamericana-Gobierno del Estado de Puebla.

PARRA LÓPEZ, Emilio

1998 "Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)", en PARRA y SUÁREZ, pp. 17-68.

PARRA LÓPEZ, Emilio y Manuel SUÁREZ CORTINA (coords.)

1998 *El anticlericalismo español contemporáneo.* Madrid: Biblioteca Nueva.

PIETSCHMANN, Horst

1996 *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España.* México: Fondo de Cultura Económica.

RAMOS MEDINA, Manuel (comp.)

1998 *Memoria del I Coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX.* México: Condumex-El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora-Universidad Autónoma Metropolitana.

RANGEL SILVA, José Alfredo

2000 "Cambios políticos y ayuntamientos constitucionales en la Huasteca potosina, 1820-1824", en *Vetas*, II:6, pp. 39-65.

REINA, Leticia (coord.)

1997 *La reindianización de América, siglo XIX.* México: Siglo Veintiuno Editores-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

SABATO, Hilda (coord.)

1999 *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina.* México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

SCOTT, James

1976 *The Moral Economy of the Peasants. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia.* New Haven: Yale University Press.

1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistence.* New Haven: Yale University Press.

STAPLES, Anne

1976 *La Iglesia en la primera republica federal mexicana (1824-1835).* México: Secretaría de Educación Pública.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy

1999 *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821.* México: El Colegio de México.

TAYLOR, William

1995 "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON, pp. 81-113.

1999 *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII.* México: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, vol. 1.

THOMSON, Guy

1990 "Bulwarks of Patriotic Liberalism: The National Guard, Philharmonic Corps and Patriotics Juntas in México, 1847-1888", en *Journal of Latin American Studies*, 22:1, pp. 31-68.

1991 Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888", en *Bulletin of Latin American Research*, 10:3, pp. 254-292.

THOMPSON, Eduard Palmer

1991 *Customs in Common.* Nueva York: The New York Press.

TUTINO, John

1990 *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940.* México: Era.

1997 "Conflicto cultural en el valle de México. Liberalismo y religión popular después de la independencia", en REINA (coord.), pp. 358-382.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (coord.)

1992 *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas.* México: Nueva Imagen.

1994 *La fundación del Estado mexicano.* México: Nueva Imagen.

1999 *Recepción y transformación del liberalismo en México. Homenaje al profesor Charles A. Hale.* México: El Colegio de México.

LOS PRIMEROS DÍAS. UNA EXPLICACIÓN DE LOS ORÍGENES INMEDIATOS DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL DE 1968[1]

Ariel Rodríguez Kuri
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

I

Éste es un artículo que explora los inicios del movimiento estudiantil de 1968 en la ciudad de México, sobre todo los días fragorosos del 23 de julio al 1º de agosto. Más concretamente, quiero identificar y describir los orígenes inmediatos y las formas y contenidos de la violencia suscitada entre los estudiantes (sobre todo los de algunas escuelas vocacionales y preparatorias) y los policías y soldados. Como es fácil advertir, he dejado a un lado una explicación global de la protesta estudiantil de 1968. Este último enfoque, si bien imprescindible, resulta también arduo por el momento, en tanto no se sustancien algunos procesos clave al nivel del comportamien-

Fecha de recepción: 3 de marzo de 2003
Fecha de aceptación: 27 de marzo de 2003

[1] La investigación para este artículo fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Agradezco los comentarios de todos los miembros del Seminario permanente de historia social de El Colegio de México, especialmente de Soledad Loaeza y Clara E. Lida. Una versión anterior de este trabajo había sido discutida en otro seminario en el Centro de Estudios Estados Unidos-México de la Universidad de California en San Diego. Ahí recibí sugerencias de Beatriz Alcubiere, Antonio Ibarra, Theresa Velcamp y Mark Marriot. Por separado, Luis Jáuregui y María Eugenia Terrones leyeron y comentaron versiones del artículo. Guadalupe Sánchez proporcionó su invaluable colaboración en la ubicación y recopilación de parte de la información de archivo que se utiliza aquí. Consuelo Córdoba dibujó el plano. A todos, mi agradecimiento.

to de los actores más importantes de aquellos sucesos, en primer lugar, la gran masa estudiantil.

Hay una situación paradójica en la literatura sobre 1968: hoy por hoy sabemos más del desenlace que de los orígenes de aquella protesta tumultuaria. La publicación y el análisis de documentos hasta hace poco desconocidos por el público han permitido formarnos una idea más definida de lo sucedido en Tlatelolco el 2 de octubre, e imaginar las responsabilidades políticas (e incluso penales) que se desprenden de aquellos acontecimientos.[2] Pero uno de los efectos inesperados en la preocupación por esclarecer los hechos en Tlatelolco puede ser una agenda de investigación que omita la enorme riqueza sociopolítica y cultural de la protesta estudiantil de aquel año, sobre todo si se consolida la tendencia a convertir el 2 de octubre en la sinécdoque del movimiento. Como escribió Carlos Monsiváis, "cuando la memoria —y por razones entendibles— gira en torno al 2 de octubre, se ha borrado ese momento vertiginoso del 26 de julio".[3]

Hubo, si es posible ampliar la intuición de Monsiváis, más de un momento vertiginoso en la protesta estudiantil de 1968, y ciertamente varios instantes memorables. Se ha gestado, y para bien, una suerte de historia civil y moral del movimiento, que se ha detenido en las grandes manifestaciones y mítines, en los gestos de solidaridad desde el entorno del movimiento, en los sucesivos acercamientos y alejamientos entre los disidentes y el gobierno, en los orígenes estructurales del descontento. De cualquier manera, asumo que de los protagonistas concretos de la protesta, y de sus formas específicas de expresión y movilización, tenemos una imagen todavía difusa, y a veces indiferenciada. Es como si la necesidad de escribir una historia sociopolítica del movimiento hubiese cedido a la necesidad de una recuperación sobre todo didáctica de aquellas jornadas, pues

[2] Tres son los textos fundamentales para esclarecer los acontecimientos del 2 de octubre: AGUAYO, 1998, SCHERER y MONSIVÁIS, 1999, y MONTEMAYOR, 2000.

[3] MONSIVÁIS, 1999, pp. 146-147.

éstas han sido consideradas casi desde un principio como precursoras de una transición que ha obsesionado a casi dos generaciones de estudiosos del tema mexicano.[4]

Hay otros desequilibrios en la literatura. De una parte, 1968 ha producido una verdadera saga en la crónica y en la novela. Un autor ha calculado que el tiraje de las 30 novelas más representativas sobre el movimiento, sumado al tiraje de las crónicas y testimonios clásicos como *Los días y los años*, de Luis González de Alba y *La noche de Tlatelolco*, de Elena Poniatowska, arroja poco más de 500 000 ejemplares vendidos hasta 1985.[5] A esta cifra deberán agregarse los tirajes de los testimonios, ensayos interpretativos y documentos publicados entre 1988 y 2000. Pero de otra suerte, a este mar riquísimo de ideas, lenguajes e imágenes, la academia ha contribuido con muy poco. Es imposible hacer un listado de los 30 títulos más representativos de estudios académicos, porque éstos no llegan a diez.[6] Y en todo caso, encuentro que son apenas dos trabajos los que han profundizado en nuestro entendimiento del 68 mexicano. En primer lugar, el libro de Sergio Zermeño, *Mexico: una democracia utópica. El movimiento estudiantil de 1968* (cuya primera edición es de 1978) que sigue siendo la referencia obligada, tanto por su caracterización de los actores como por sus alcances interpretativos. Por otra parte, un artículo de Herbert Braun revisa exhaustivamente la naturaleza de la protesta estudiantil y la respuesta gubernamental, y aporta importantes elementos de métodos interpretativos.[7] Pero esa literatura no ha alcanzado una masa crítica que permita una discusión teórica o historiográfica referida específi-

[4] Dos textos característicos en este sentido son el de LOAEZA, 1993 y el de TAMAYO, 1999. MARKARIAN, 2001, hace un recuento de los ciclos de interés sobre la protesta estudiantil en las siguientes tres décadas.

[5] MARTRÉ, 1998, pp. 141-142.

[6] Reconozco que procedo con cierta arbitrariedad al distinguir entre testimonio, crónica, ensayo o novela, de un lado, y estudios académicos, del otro. Pero no encuentro tampoco ninguna ventaja en diluir o desaparecer las diferencias de género. Como la crónica, el ensayo, la poesía o la novela, el estudio académico tiene sus reglas.

[7] BRAUN, 1997.

camente a la reconstrucción e interpretación de la protesta estudiantil propiamente dicha. Al contrario de lo que plantea Braun, no estoy seguro que exista realmente una ortodoxia (que él llama historia oficial del movimiento), y por tanto, parece improbable todavía cualquier revisionismo. Las experiencias de aquellos tres meses intensos perduran sólo como imágenes, cristalizadas ya, y sobreviven a la manera de un *collage* inolvidable. Desde mi punto de vista, 1968 sigue siendo una "escena primaria" de la cultura política mexicana, en el sentido específico planteado por Marshall Berman en su estudio memorable sobre San Petersburgo antes y después de la revolución de octubre de 1917.[8]

Estimo que una manera de discutir el movimiento estudiantil de 1968, sobre todo la dinámica de los primeros días, y que se beneficia de los nuevos testimonios publicados y de las nuevas fuentes documentales disponibles en el último lustro, es reconsiderar el papel específico de la violencia callejera en la constitución de un interlocutor, pero también en la generación de un espacio político para la negociación. Cuando hablamos de esfera pública (a veces simplemente un tópico de las ciencias sociales contemporáneas), con facilidad olvidamos que ésta no es algo dado, no es un espacio predefinido que sólo será ocupado por los interlocutores.[9] La esfera pública tampoco se encuentra en las antípodas de la violencia. Debe reconocerse que la violencia puede negar, pero también puede crear (dentro de ciertos límites y utilizando ciertos códigos) las posibilidades para que aparezca una oportunidad de interlocución, diálogo y toma de decisiones sobre bases racionales. La violencia no es un ente amorfo ni es una experiencia puramente irracional que niega la existencia misma de una esfera pú-

[8] BERMAN, 1990. Apliqué la noción de "escena primaria" —a saber con qué éxito— para explicar las relaciones de la élite porfiriana de la ciudad de México con los grupos populares movilizados durante los motines de mayo de 1911; véase RODRÍGUEZ KURI, 1996, cap. VII.

[9] Sobre la necesidad de "historizar" el concepto de esfera pública, puede ser útil el trabajo de SCHUDSON, 1992.

blica y de unos actores que saben calcular y decidir. La violencia tiene agentes, contenidos, ritmos y expresiones concretas. A partir de fines de julio 1968, los enfrentamientos en las escuelas y calles aledañas entre estudiantes y policías y soldados, aunados a las manifestaciones y a los trabajos de propaganda de los estudiantes durante agosto y parte de septiembre, estuvieron a punto de forzar al gobierno a aceptar un diálogo con los estudiantes y sus aliados. Sin embargo, sobre todo en septiembre, la decisión gubernamental de recuperar por la fuerza la calle y las escuelas, la tardanza estudiantil en reconocer que en agosto habían ganado un importante sector de la opinión pública y la resistencia (física, no sólo simbólica) de un sector de los estudiantes y sus aliados a la contraofensiva gubernamental de septiembre, cancelaron la posibilidad de un acuerdo político.

Debe ser claro para el lector que los problemas que analizo en este artículo se refieren a lo que Sergio Zermeño llamó en su trabajo pionero "la base radical joven" del movimiento estudiantil. Como se sabe, Zermeño considera que el movimiento estuvo integrado, además, por otras dos fuerzas: el sector profesionista y la izquierda política universitaria. Pero la base radical joven interesa, sobre todo, porque era la más numerosa, la más impredecible y en cierta forma la más eficiente. Fueron esos jóvenes el objeto de las agresiones burdas y violentas de la policía a finales de julio de 1968 (Zermeño las llama provocaciones), y fueron también los que respondieron de la manera más intensa y apasionada: "bastaron cuatro días y dos enfrentamientos furibundos, para hacer necesaria la intervención masiva del ejército en el centro de la ciudad y en las preparatorias y vocacionales". La base radical estaba constituida sobre todo, por los estudiantes de las escuelas preparatorias y vocacionales.[10] En términos generales estamos hablando de una edad que fluctuaba entre los 15 y 18 años. Éste sería el rasgo distintivo del grupo. Salvador Novo, en esa suerte de diario de hechos notables que publicó en revistas y diarios durante décadas, registró en su entrada del 17 de agosto

[10] ZERMEÑO, 1981, pp. 37-38.

(pero comentando los sucesos de fines de julio): "Los periódicos de hoy traen abundantes fotos de los 'rebeldes': *muchachos de catorce y quince años* [...]" Y en la entrada del 25 de septiembre, entre resignado y cáustico, escribió: "Al salir [de un museo] pensaba asistir al Teatro Latinoamericano de Reforma; pero *los niños* andaban alborotando en [el Palacio de] Bellas Artes, y preferí volver a casa".[11] Un informe de la Dirección Federal de Seguridad calculó que el 2 de agosto se había presentado a clase 70% de los estudiantes del ala técnica y 40% del ala de humanidades de la Universidad Nacional; en cambio "en las diferentes [escuelas] preparatorias únicamente pequeños grupos aislados se presentaron" en sus planteles.[12] Con toda certeza, en los inicios de la protesta estudiantil, los más jóvenes del mundo universitario y politécnico eran los más enojados.

Se ha avanzado en el conocimiento de la historia de los estudiantes mexicanos en el siglo XX; y aunque sigue siendo una realidad evanescente, tenemos ya estudios y ensayos interpretativos serios sobre algunas dimensiones de la vida de los jóvenes en las décadas de 1950 y 1960.[13] No obstante, nuestro conocimiento es todavía insuficiente en cuan-

[11] Novo, 1998, t. II, pp. 395 y 409; cursivas mías. Para un análisis de la irrupción de los adolescentes en las políticas panameña y estadounidense contemporánea, investidos en este caso de fuerte nacionalismo en ambos bandos, ver el ilustrativo trabajo de McPherson, 2002.

[12] AGN, ADFS, exp. 11-4-68, H-116-A, L-26. Reporte de actividades del 2 de agosto, 8 de agosto de 1968.

[13] El estudio más exhaustivo que conozco de las relaciones entre estudiantes, sistema universitario y Estado en México a partir de 1910 es el de Mabry, 1982. Elementos para una historia de los estudiantes en la segunda posguerra mexicana se encuentran también en Guevara Niebla, 1988. Dos textos que introducen las problemáticas de un sector de los jóvenes mexicanos (no necesariamente estudiantes) en las décadas de 1950-1960 son Agustín, 1996 y Zolov, 1999. La noción de jóvenes como problema de investigación histórica se explora en Levi y Schmitt, 1996, especialmente los trabajos de Sergio Luzzato: "Jóvenes rebeldes y revolucionarios (1789-1917)"; Eric Michaud: "Soldados de una idea: los jóvenes bajo el Tercer Reich" y Luisa Passerini: "La juventud, metáfora del cambio social (dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y los Estados Unidos durante los años cincuenta". Pero un texto verdaderamen-

to a la vida cotidiana y los ambientes culturales en las instituciones de educación media y superior en la ciudad de México. Aunque algunos estudios hacen referencia al problema, quizá no hemos acabado de entender las relaciones entre los orígenes sociodemográficos y culturales de los estudiantes, y sus estilos de comportamiento frente a las autoridades escolares y políticas. Una buena parte del malestar en la cultura moderna mexicana de la segunda posguerra se fraguó en las aulas, en los pasillos y las cafeterías de los planteles, en las sociedades de alumnos, en los viajes en autobuses de casa a la escuela y viceversa, y en los paros, huelgas y manifestaciones estudiantiles.[14]

Seguramente dos fenómenos contribuyeron a ese malestar. Como se sabe, las escuelas preparatorias y vocacionales pertenecían (y pertenecen) a sistemas educativos distintos. Las preparatorias formaban parte de la Universidad Nacional, y eran (y son) su bachillerato. Las vocacionales y las escuelas técnicas industriales eran (y son), a su vez, el bachillerato para el ingreso a las escuelas profesionales del Instituto Politécnico Nacional. Es claro para la década de 1960 la gravitación que las escuelas de bachillerato ejercían sobre el sistema universitario de la ciudad de México en su conjunto. Ciertamente aquélla era mayor en el Politécnico que en la Universidad. Los estudiantes de bachillerato representaban en el Instituto Politécnico Nacional 64% de la matrícula total en 1964 (poco más de 23 000 estudiantes), proporción que se redujo a 51% en 1970 (cuando su bachillerato rebasó los 40 000 alumnos). Por su parte, en 1965 34.5% de los alumnos inscritos en la Universidad Nacional eran del grado de bachillerato (es decir, poco menos de 26 000 jóvenes), porcentaje que se incrementó a 37.4% en 1970 (cuando la matricula en el bachillerato de la Universidad alcanzó prácticamente los 40 000 estudiantes).[15]

te ejemplar para el estudio de los jóvenes y estudiantes en los últimos 40 años es el libro de MARWICK, 1998.

[14] Hay elementos para desarrollar este enfoque en trabajos ulteriores en MABRY, 1982, pp. 214 y ss. y DOMÍNGUEZ, 1998.

[15] COVO, 1990, cuadro I; MABRY, 1982, pp. 216-217; LEÓN LÓPEZ, 1986, p. 97, y SÁNCHEZ HIDALGO, 2000, p. 190. La reducción en el peso relativo

Además, interesa una breve reflexión sobre la implantación urbana de las escuelas públicas de educación media en la ciudad de México, precisamente por su rol protagónico en los orígenes y desarrollo temprano de la protesta estudiantil.[16] El plano 1 muestra algunas diferencias en la distribución espacial de las escuelas. En 1968, las vocacionales tendían a estar más concentradas en la zona céntrica de la ciudad, en los ámbitos que hoy conocemos como Centro Histórico, y hacia los barrios populosos de Tacuba, Santo Tomás y Cuitláhuac, en el norponiente. En cambio, las preparatorias de la Universidad Nacional habían sido distribuidas de manera más espaciada. Sin embargo, una excepción notable era el hecho de que las preparatorias 1, 2 y 3 (las más antiguas) estaban ubicadas todavía, en ese entonces, a unos pasos del Zócalo de la ciudad de México, es decir, a unos pasos del Palacio Nacional, la Catedral y del antiguo Palacio del Ayuntamiento. Las escuelas que experimentaron el mayor grado de violencia en los enfrentamientos iniciales entre los estudiantes y la policía entre el 23 de julio y principios de agosto fueron las vocacionales 2 y 5 (en la Ciudadela) y 7 (en Tlatelolco), y las preparatorias 1, 2 y 3 (en el Centro Histórico), la 5 (en Coapa, al sur de la ciudad) y probablemente la 7 (en el barrio popular de La Viga).[17]

---

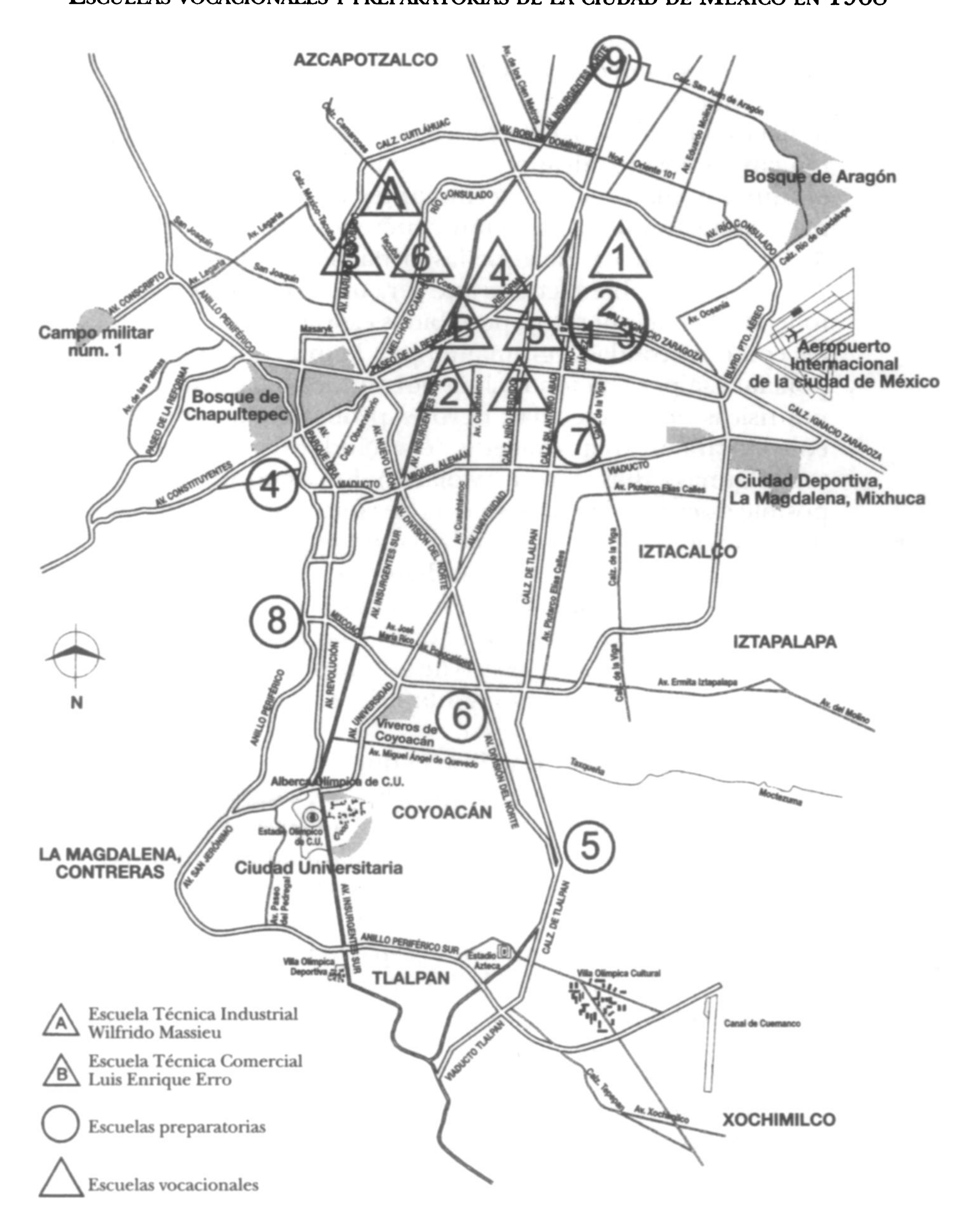
del bachillerato en el Politécnico entre 1964-1970 se debe que las escuelas prevocacionales (es decir, escuelas secundarias hasta entonces administradas por el Politécnico) quedaron bajo el control directo de la Secretaría de Educación Pública.

[16] Elementos para reflexionar sobre el asunto de dónde están las escuelas y cuál es su relación con el entorno ha sido planteado en el trabajo de CRESPO y ALZOGARAY, 1994.

[17] Es posible inferir esta geografía de los puntos más violentos de la respuesta estudiantil de los primeros días de las informaciones periodísticas; véase *Excelsior* (23 y 28 jul.); *El Universal* (24 y sobre todo 30 jul.); *El Día* (27 jul.), y *Novedades* (30 jul.), todos en CANO, 1998, pp. 4-5, 8, 11 y 17-18.

Plano 1

Escuelas vocacionales y preparatorias de la ciudad de México en 1968



Elaboración de Consuelo Córdoba Flores

He definido para este artículo cuatro problemas recurrentes a lo largo del análisis y la narración. Su interrelación y articulación suponen una hipótesis para explicar los orígenes inmediatos de la protesta estudiantil. No propongo que alguno de ellos necesariamente tenga preeminencia sobre el resto, pero tampoco sugiero que los cuatro tengan los mismos alcances analíticos. Insisto, no obstante, en que los cuatro son determinantes en una explicación más exhaustiva de la situación concreta y de la trayectoria de los protagonistas de aquellas jornadas inaugurales.

El primer problema tiene que ver con las escuelas (sobre todo las de bachillerato), percibidas éstas por los estudiantes como sustraídas legítimamente a la intervención de la policía. Esa percepción incluía por supuesto las instalaciones físicas de las escuelas, pero es probable que también considerara un área adyacente (el vecindario más inmediato, y algunas calles, parques y plazas). En segundo lugar, es posible documentar la existencia de ciertas prácticas de comunicación y protesta asumidas como legítimas y debidas en las relaciones entre los estudiantes de los bachilleratos y las escuelas profesionales, por un lado, y las autoridades de la ciudad de México, por el otro. Esas prácticas —y me refiero sobre todo al secuestro de autobuses de pasajeros— llegaron a una culminación y adquirieron otro sentido durante los meses de la protesta.

El tercer problema de análisis es que resulta cada vez más clara la existencia de una zona gris, de transición por llamarla así, entre los estudiantes —es decir, los jóvenes inscritos en las escuelas, y que asistían con regularidad a cumplir las obligaciones que se esperan de unos alumnos— y otros jóvenes que no necesariamente eran alumnos, pero que gravitaban cotidianamente en el espacio físico y simbólico de algunas escuelas de bachillerato de la ciudad de México. Éste es el caso de los porros y las pandillas de barrio que se comportaron, entre julio y septiembre, "como si fueran estudiantes", es decir, usaron las escuelas, los modos de organización y las rutinas de los estudiantes para resistir y atacar a los policías. Finalmente, un cuarto elemento es fundamental. En este artículo sugiero que la capacidad

operativa de la policía de la ciudad de México resultó claramente insuficiente para enfrentar la protesta estudiantil desde sus orígenes. Técnica y tácticamente la policía no estaba preparada para controlar y reprimir un movimiento de insubordinación social de la amplitud y magnitud de aquél. La policía local perdió la batalla de la ciudad de México en unos cuantos días, y el gobierno nacional hubo de recurrir al ejército (apenas el 30 de julio en la madrugada), lo cual otorgó a los acontecimientos un cariz de tal manera distinto que en cierta forma modificó su naturaleza.

Con estos cuatro problemas como ejes de una explicación, sugiero, entonces, que la protesta estudiantil sea objeto de una doble y casi simultánea reconstrucción e interpretación. En un plano, claramente estamos ante un movimiento político de una eficacia sorprendente, que racionalizó, jerarquizó y difundió sus demandas al grado de convertirlas en unos cuantos días en un asunto público y nacional. Tal es la historia del Consejo Nacional de Huelga como interlocutor y contendiente del gobierno mexicano. Pero de otra parte, la protesta estudiantil debe ser leída en un sentido más literal, esto es, como una forma colectiva de "insubordinación social",[18] donde algunos de los estratos estudiantiles no sólo se aliaron con muchos de sus profesores y con otros sectores ilustrados de la sociedad mexicana, sino que se unieron con otros grupos sociales que no eran estudiantes (jóvenes sin escuela, pandilleros, vecinos de los barrios próximos a las escuelas) para expresar su rechazo a los símbolos y representantes del gobierno, sobre todo a la policía y sus hábitos autoritarios. Sostengo que aquella alianza se valió de algunos recursos disponibles en las revueltas y motines urbanos modernos. Por tanto, sugiero que es necesario empezar a relacionar, de manera más precisa y concreta, las formas de resistencia de los estudiantes de 1968 con las tendencias históricas de la protesta urbana; una pregunta se impone: ¿existe una tradición de motín político en

[18] La expresión es de Marcelino Perelló, uno de los dirigentes más populares del movimiento. Véase la entrevista con Perelló en ASCENCIO, 1998, pp. 129 y ss.

la ciudad de México en el siglo XX? Bien a bien no lo sabemos, pero hay pistas al respecto.[19] Esta segunda dimensión de la protesta estudiantil, amén de las refriegas callejeras contra la policía y el ejército, presenta las huellas de una revuelta cultural más amplia, que en ningún caso puede ser ignorada.[20]

Las relaciones entre la forma política de la protesta, ésa que ha racionalizado el conflicto al definir inmediatamente un enemigo, un vocabulario de batalla, una organización aglutinante (el Consejo Nacional de Huelga) y unos objetivos concretos (el pliego petitorio de los seis puntos), por un lado, y las modalidades y ritmos de la protesta callejera, de la insubordinación social en el sentido estricto (las barricadas en las calles, las escuelas tomadas, el secuestro de autobuses, las bombas molotov, los mítines relámpago, las asambleas populares en plazas y mercados) no fueron simétricas ni fluidas ni predecibles. Más aún, ese vacío entre ambos planos constituye el momento dramático del movimiento, ese momento donde el destino parece haber despojado de su libertad a los actores. La angustia, a veces la desesperación, de algunos dirigentes más conspicuos de la protesta estudiantil, se expresa sobre todo cuando, al recordar, acaban por reconocer una fecha, un lapso, en que se pudo ganar (en que se había ganado tal vez) la batalla contra el gobierno mexicano. Los testimonios de Gilberto Guevara Niebla y de Luis González de Alba deben ser leídos con sumo cuidado para reintegrar a la protesta su sentido dramático y profundamente moderno. Este último se pregunta "¿qué pasó cuando, en agosto de 1968 [...] estuvieron a punto de iniciarse las pláticas con el gobierno a raíz de las declaraciones de

[19] Tres estudios pueden ayudar a discutir el problema: BRAUN, 1987, en especial pp. 289 y ss.; ARROM, 1996 y RUBENSTEIN, 2001. He tratado de evaluar el asunto de los motines en la historia de la ciudad de México a partir de la Revolución en dos trabajos míos: RODRÍGUEZ KURI, 1996, cap. VII y RODRÍGUEZ KURI [en prensa].

[20] Quizá el primero en encontrar una ruptura propiamente cultural —incluso más que política— en el 68 mexicano fue Octavio Paz en *Postdata*; véase PAZ, 1981, en especial pp. 229 y ss. En una óptica similar han escrito GONZÁLEZ DE ALBA, 1993 y ANAYA, 1998.

[Luis] Echeverría [secretario de Gobernación]?".[21] El destino de la protesta de 1968 no era Tlatelolco.

II

Un conjunto de evidencias sugieren que la policía de la ciudad de México no estaba capacitada para enfrentar una explosión de descontento y de violencia callejera como la que caracterizó los primeros días del movimiento estudiantil de 1968. Más aún, es probable que el muy bajo desempeño técnico —por llamarle de alguna manera— del cuerpo de granaderos entre el 22 y 30 de julio, tanto en las inmediaciones de la Ciudadela como en el Zócalo y sus alrededores, haya contribuido a escalar el conflicto. La intervención del ejército, la madrugada del 30 de julio, estuvo determinada por el hecho, claro y contundente, de que los estudiantes habían derrotado (o estaban por hacerlo) a los granaderos, es decir, al cuerpo de la policía metropolitana encargado del control y la represión de grupos o "multitudes". El resquebrajamiento de las capacidades materiales y simbólicas de la policía para conservar un "orden" en las escuelas de adolescentes y sus alrededores difícilmente puede ser subestimado. El conflicto estudiantil de 1968 de convirtió en un fenómeno político nacional precisamente cuando la protesta estudiantil superó las mediaciones políticas y de seguridad en la ciudad de México.

Sustentar este enfoque exige de algunas aclaraciones de método. Usualmente se dan por sentadas las capacidades represivas de los gobiernos de la posrevolución. Pero estrictamente hablando, quizá sólo los estudios de Sergio Aguayo pueden ser enmarcados dentro de un campo analítico que considere seriamente la posibilidad de una historia de la represión política en México. En sendos estudios, Aguayo no sólo proporciona información altamente relevante

[21] Véase "El movimiento a la ofensiva. Entrevista con Gilberto Guevara Niebla", en BELLINGHAUSEN (coord.), 1988, en especial pp. 60-61 y GONZÁLEZ DE ALBA, 1980, p. 81.

para una historia de ese sentido, sino que hace una primera identificación de los agentes, patrones y técnicas de control, supervisión, intervención y represión de los disidentes políticos, sobre todo después de la segunda guerra mundial.[22] Nótense, sin embargo, dos aspectos que son fundamentales para el mejor entendimiento del 68 mexicano: en primer lugar, no es posible inferir de los estudios de Aguayo que la naturaleza del Estado mexicano haya sido policiaca, con las connotaciones totalitarias (incluso genocidas) que este epíteto tiene en la historia política europea y latinoamericana del siglo XX; en segundo término, y como consecuencia del anterior, debe advertirse contra la simplificación en el estudio de los procesos de consenso y disidencia en el México contemporáneo, en el sentido de que aún los análisis sobre las modalidades más eficientes de represión no exoneran al historiador de intentar una historia política y social lo más comprensiva posible.

Las advertencias anteriores son pertinentes sobre todo cuando evaluamos los comportamientos represivos del gobierno no sólo en el plano del funcionamiento de la policía política, sino en la perspectiva de las grandes disidencias colectivas. Cuando la protesta y la movilización incluyeron un número de personas que no se contaban por decenas o centenas, sino por miles y cuando ellas mostraron clara propensión a usar métodos de resistencia física (incluso violenta) como una estrategia de defensa, estamos en una dimensión distinta. En otras palabras, cuando en el verano de 1968 la protesta se manifestó en las calles, plazas, mercados y escuelas de adolescentes y jóvenes de la capital de la República, con recursos como barricadas, piedras, palos y bombas caseras, las coordenadas del control y la represión de parte del gobierno se modificaron dramáticamente. Enfrentar a decenas o centenas de estudiantes en el corazón de la ciudad de México exigía de una sofisticación operativa y técnica que, sugiero, no estaba disponible para el primero y más inmediato agente que debía enfrentar la emergencia: la policía de la ciudad.

[22] Véanse AGUAYO, 1998, pp. 45-73 y 2001.

La evidencia disponible muestra que las capacidades de la policía de la ciudad de México estaban siendo sobreestimadas en 1968, y no sólo por las autoridades nacionales. En un documento de marzo de ese año, la Agencia Central de Inteligencia del gobierno de Estados Unidos (CIA, por sus siglas en inglés) evaluó la seguridad disponible en la ciudad de México con motivo de la visita del vicepresidente Hubert Humphrey. Según la CIA

> [...] las fuerzas de seguridad mexicanas proporcionarán [al vicepresidente] un alto grado de seguridad personal. Esas fuerzas de seguridad son confiables, sólidas y razonablemente competentes. La policía del Distrito Federal es efectiva en el manejo de multitudes y en la supresión de desórdenes.[23]

De hecho, apenas cuatro meses después del informe, quedaría evidenciada justamente la poca efectividad de la policía en "el manejo de multitudes y en la supresión de desórdenes". El error de apreciación de la CIA obedece a realidades un tanto paradójicas, pero que ciertamente beneficiaban al gobierno estadounidense en esos momentos. Buena parte del éxito en el control y la represión de opositores políticos descansaba en la operación de organismos como la Dirección Federal de Seguridad (que dependía formalmente de la Secretaría de Gobernación) y el Servicio Secreto de la policía de la ciudad de México. Estos cuerpos de policía combinaban de manera eficiente —no obstante sus limitaciones técnicas y humanas— la generación de información (vigilancia, intercepción y seguimiento) con la represión directa: arrestos, interrogatorios, decomisos, tortura y asesinatos.[24] Además, estos cuerpos de policía se beneficiaban de una legislación y de unas prácticas judiciales que les permitían actuar con una autonomía muy amplia. Como el documento de la CIA reconoció

[23] NSA, mexa03, CIA, "Security Conditions in Mexico City", 28 de marzo de 1968, p. 3.

[24] Véanse AGUAYO, 1998 y 2001.

> [...] los procedimientos legales mexicanos no inhiben a la policía para detener a tantos individuos como el gobierno considere necesarios para mantener el orden en ocasiones especiales, y estas licencias [para la actuación de la policía sin mandatos judiciales expresos] serán ejercidas en la visita del vicepresidente [Humphrey].[25]

Desafortunadamente para el gobierno mexicano, no fue la policía política, sino la policía de la ciudad la que primero enfrentó la protesta estudiantil de 1968. Es decir, no fue la élite dentro del sistema de control y represión política, sino la tropa, los *rank and file* entre los granaderos y policías de crucero, los que fueron a macanear y tratar de controlar a los estudiantes de las escuelas vocacionales y preparatorias. Pero documentar los apuros policiacos al enfrentar a los jóvenes disidentes en los días que siguieron al 22 de julio exige de una operación que conlleva algunos elementos cognoscitivos y emocionales importantes. Es necesario aceptar y discutir con seriedad el testimonio y los juicios de algunos de los principales funcionarios públicos involucrados en los acontecimientos sobre la naturaleza de los primeros días del conflicto. Al aceptar esos testimonios, abrimos un panorama de análisis y reflexión que si bien no es del todo original para la explicación del movimiento estudiantil, sí incorpora una serie de matices que juzgo muy importantes.[26]

En 1969 el presidente Gustavo Díaz Ordaz dijo que la policía "salió muy mal librada" en los enfrentamientos de julio con los estudiantes debido a su "inferioridad numérica" y a la mala calidad "de su armamento, pues en muchos casos las granadas lacrimógenas no explotaron porque eran viejas"; y si no tenían granadas nuevas era porque "los en-

[25] NSA, mexa03, CIA, "Security Conditions in Mexico City", 28 de marzo de 1968, p. 4.

[26] Herbert Braun ha sido quien primero sugirió ampliar el registro de testimonios sobre 1968; propongo en todo caso que leamos con paciencia y cuidado los testimonios de los protagonistas gubernamentales. Véase BRAUN, 1997, p. 518.

cargados de abastecerlas se habían robado el dinero".[27] El diagnóstico sobre las insuficiencias policiacas se repite en boca de al menos otro funcionario de rango muy alto en el gobierno. El secretario de la Defensa, general Marcelino García Barragán, habría declarado —en una fecha no precisada de 1969— que la "grave perturbación del orden público y la magnitud que alcanzó la agitación en los últimos días del mes de julio del año pasado, hicieron insuficiente la labor de la policía metropolitana para controlar el movimiento".[28] Y en un documento interno del ejército se hace un diagnóstico similar, en una fecha tan temprana como el 1º de agosto de 1968; el documento reconoce que los estudiantes "han tenido encuentros de consideración con elementos de la policía preventiva [...] la que se ha visto impotente para sofocar esos disturbios".[29] En una aceptación igualmente contundente, el jefe de la policía de la ciudad de México, general Luis Cueto Ramírez (con toda seguridad, una de las bestias negras de los estudiantes), declaró la noche del 29 de julio "que las unidades de granaderos de que se disponía resultaban insuficientes para disolver los motines", dado "que los desórdenes eran producidos por personas organizadas en grupos de choque, en los cuales no solían participar estudiantes propiamente dichos, sino porros". Además, Cueto sostuvo que los granaderos "sólo habían utilizado macanas y escudos de plástico grueso, así como algunas granadas lacrimógenas" y en cambio "los jóvenes agitadores habían usado garrotes de mayor longitud que las cachiporras de los granaderos, varillas de acero, cadenas, navajas, piedras y proyectiles de metal (tuercas, tornillos, pedazos de varilla o chatarra) e incluso

[27] "Díaz Ordaz al provincial jesuita: El Ejército, el único sitio donde queda la disciplina", *Proceso,* 108 (nov. 1978), pp. 24-25.

[28] "El crimen de 1968 fue de la antipatria, no del Ejército", *Proceso,* 104 (oct. 1978), pp. 6-9.

[29] El documento en cuestión es la "Orden de operaciones no. 1", firmada por el comandante del batallón de fusileros paracaidistas, general José Hernández Toledo, de fecha 1º de agosto de 1968, en SCHERER y MONSIVÁIS, 1999, p. 64.

armas de fuego".[30] No sobra decir que el general Cueto descerrajó semejante aceptación de su impotencia en la sede del Departamento del Distrito Federal (en la Plaza de la Constitución), a unos metros de donde se libraba una refriega memorable entre preparatorianos y policías, y a unas horas de que el ejército federal fuese llamado a recuperar las escuelas y las calles del barrio universitario. No tengo dudas de que los cuatro testimonios deben interpretarse como una coartada para justificar la utilización del ejército en las calles de la ciudad a partir de la madrugada del 30 de julio. Pero esa calidad no necesariamente disminuye sus alcances explicativos.

Uno de los testimonios más impresionantes sobre el desempeño de los granaderos proviene de fuentes de la Secretaría de Gobernación. La información fue generada en una fecha muy temprana, y sin embargo, clave para entender buena parte de las características del movimiento estudiantil: la mañana del martes 23 de julio. Aquí no cabe la sospecha justificatoria, como en los dichos de Díaz Ordaz o García Barragán. Tres documentos (los dos primeros son seguramente transcripciones de los reportes que los agentes transmitieron por radio o teléfono), dan cuenta de los enfrentamientos entre estudiantes de la escuela particular Isaac Ochoterena, "apoyados por alumnos de la Preparatoria 4 de la Universidad", de un lado, y alumnos de la Vocacional 5, del otro (los primeros enfrentamientos fueron el día anterior, el 22). Según el primer reporte, los estudiantes de la Ochoterena habían apedreado el edificio de la Vocacional. Hacia las 10:15 de la mañana, una unidad de granaderos ya estaba presente en el lugar, donde quitó "palos y piedras" a los estudiantes. "Hasta el momento no se han registrado actos sangrientos", dijo. Más aún, los estudiantes de la Preparatoria 4, que apoyaban a los de la Ochoterena, se habían retirado del lugar. Pero poco antes de las

[30] Los argumentos de Cueto son parafraseados por el general Alfonso Corona del Rosal (jefe del Departamento del Distrito Federal en ese momento); por tanto, advierto entonces que el entrecomillado comunica la versión de este último. Véase Corona del Rosal, 1995, pp. 204-205.

10:30 hr, los estudiantes de la Ochoterena volvieron a apedrear el edifico de la Vocacional 2, y rompieron unos "30 cristales"; al salir los alumnos del edificio de la Vocacional (imagino que muy enojados), los agresores se refugiaron en el suyo.[31]

El segundo informe avanza noticias sobre la aparición de la violencia; se reportan dos enfrentamientos entre estudiantes de la Vocacional con granaderos en la esquina de las calles General Prim y Bucareli, uno a las 10:15 hr y otro a las 11:25; un tercer enfrentamiento se suscitó a las 11:45, pero en Abraham González y Lucerna. Al menos en los dos primeros jaleos la policía usó gases lacrimógenos. Los estudiantes lanzaron piedras, pero poco antes del mediodía hacían "barricadas en las calles de Lucerna y Bucareli para impedir el paso a los granaderos". Además, los estudiantes de la Vocacional identificaron a tres agentes de la Dirección Federal de Seguridad y "les quitaron los rollos de las cámaras fotográficas". Este informe concluye ominosamente: los estudiantes "siguen [caminando, moviéndose] de un lado para el otro, en la periferia [entiéndase: a prudente distancia de los granaderos, pero sin abandonar el lugar]".[32]

El tercer documento resume los dos anteriores, pero da una versión más coherente de la dinámica de la violencia en la Ciudadela. Los agentes de la Secretaría de Gobernación calcularon que unos 200 estudiantes de la Preparatoria 4 habrían acudido en apoyo de los alumnos de la Isaac Ochoterena "en contra de los estudiantes de la Vocacional 2". Que esta alianza de jóvenes lapidó el edificio de la Vocacional "rompiendo 30 cristales". Que cuando salieron los estudiantes de la Vocacional los primeros se retiraron. Sin embargo, al llegar un grupo de granaderos con el encargo "de dispersar a los rijosos" inició un encuentro furioso con piedras y granadas de gases lacrimógenos entre policías y estudiantes de la Vocacional.[33]

[31] AGN, FIPS, c. 531, t. 8, "Distrito Federal", 23 de julio de 1968, f. 396.
[32] AGN, FIPS, c. 531, t. 8, "Distrito Federal", 23 de julio de 1968, f. 397.
[33] AGN, FIPS, c. 531, t. 8, "Distrito Federal", 23 de julio de 1968, f. 398.

Hasta aquí, la crónica de los informantes del gobierno se corresponde, aunque con distinto énfasis, con aquellos testimonios y estudios que se han ocupado —con brevedad casi siempre— de los enfrentamientos entre estudiantes de dos escuelas, y luego entre un bando de éstos y los granaderos, en la Ciudadela y sus alrededores, los días 22 y 23 de julio.[34] Pero esos enfrentamientos se consideran como el eslabón inicial en la historia del movimiento estudiantil sólo en la medida en que los abusos policiacos obligaron a la Federación Nacional de Estudiantes Técnicos (FNET), para ese entonces controlada por el gobierno, a convocar a una manifestación de protesta por el comportamiento de la fuerza pública en la escuela vocacional de la Ciudadela. Uno de los participantes en el movimiento, Joel Ortega, expresa paradigmáticamente esta posición: "hay algunos compañeros que cuando les preguntas cómo se originó el movimiento te dicen la estupidez de que fue a raíz del pleito de la preparatoria Isaac Ochoterena".[35]

No hay estupidez alguna en tomar muy en serio los enfrentamientos de la Ciudadela. En realidad, los informes sobre los enfrentamientos del 23 de julio descubren aspectos poco tratados sobre los orígenes del movimiento estudiantil de 1968, que aparecerán de nueva cuenta entre el 26 y el 30 de julio: la incompetencia de la policía antimotines de la ciudad (los granaderos). No en balde un periódico cabeceó al día siguiente "Torpe jornada policial ante 3000 agitados estudiantes".[36] Los agentes de la Secretaría de Gobernación hicieron una evaluación sistemática del comportamiento de los granaderos durante la refriega. El documento estableció con toda claridad "la falta de coordinación" para controlar la situación, e identificó otros yerros en el comportamiento policiaco. Resumo en dos grandes grupos las críticas de los informantes del gobierno al comportamiento de los granaderos.

[34] Véanse las versiones de los hechos en la Ciudadela que aparecen en RAMÍREZ, 1998, t. I, pp. 145-146; GONZÁLEZ DE ALBA, 1980, p. 23; ZERMEÑO, 1981, p. 11; AGUAYO, 1998, pp. 123-137, y ÁLVAREZ GARÍN, 1998, pp. 30-32.

[35] Entrevista con Joel Ortega, en ASCENCIO, 1998, p. 111.

[36] *El Universal* (24 jul. 1968), en CANO, 1998, p. 5.

En primer lugar, están los juicios referidos a la técnica y táctica policiacas utilizadas aquella mañana. Los granaderos permanecieron un periodo excesivamente largo en el interior de los autobuses, a la vista de los estudiantes, lo que se tradujo en que éstos "se acostumbraran" a su presencia a tal grado que les lanzaban "mentadas de madre en porra [lo] que provocaba la risa de los ciudadanos". Después de que los granaderos recibieron la orden de actuar "se concretaron a corretear a los estudiantes" unos cuantos metros, pero todo indica que no había un plan para controlar la protesta: cuando los granaderos "se decidieron a atacar", unas veces lo hacían "con los rifles" de granadas lacrimógenas y otras simplemente "con macanas". Y a veces incluso llegaron a regresar las piedras que los mismos estudiantes les acababan de arrojar. Por tanto, "el estudiantado [...] consideró que se trataba de una lucha jamás vista entre estudiantes y policías, a pedradas". No ayudó en nada a la imagen de la autoridad que los granaderos regresaran "corriendo" a sus posiciones, lo que hizo pensar a los estudiantes que estaban haciendo "correr a la policía". Hay aquí una rápida conclusión de los informantes: los estudiantes perdieron rápidamente "el temor a la agresión o represalia" de la policía.

En segundo lugar, deben considerarse ciertos límites que incluso una policía con las características de aquélla no debía cruzar, al menos a juicio de los estudiantes y de los agentes de la Secretaría de Gobernación: en un momento de la refriega, los policías golpearon a varios estudiantes (incluyendo mujeres) en el interior de la escuela; los agentes de Gobernación —y el término es sintomático, juzgo yo— calificaron este hecho como una "agresión". Además, la policía detuvo por un tiempo no determinado a tres estudiantes dentro de los autobuses de transporte, lo que "provocó también el enojo de los muchachos". Todo esto habría ocasionado que los "habitantes de la zona consideraran ridícula la actuación de los granaderos" al grado que "aplaudían e incluso escondían" a los muchachos, pues los "consideraban débiles" y merecedores de "simpatía".[37]

[37] AGN, FIPS, c. 531, t. 8, "Distrito Federal", 23 de julio de 1968, ff. 399-400.

Nótese además cómo uno de los líderes más importantes del movimiento estudiantil, Raúl Álvarez Garín, enfatiza lo que aquella mañana se rompió, al insistir en que los estudiantes de la Vocacional fueron interceptados y golpeados por los granaderos justo "cuando consideraban terminado el conflicto [con los estudiantes de la Ochoterena] según sus propios conceptos de equidad y justicia".[38]

Sabemos casi nada del entrenamiento, equipo y organización de la policía antimotines de la ciudad de México. Debemos inferir, por tanto, de otras experiencias en la misma década. La violencia policiaca puede obedecer al menos a tres razones (que se pueden presentar al mismo tiempo): puede ser un síntoma del prejuicio racial o político; puede expresar un sentimiento de impunidad de la fuerza policiaca, usualmente en el contexto de gobiernos autoritarios; o bien puede ser el resultado de la incompetencia y las carencias técnicas.[39] Un testimonio de una fecha más tardía (el 23 de septiembre), muestra que lo que podríamos llamar la moral de combate de la policía no era muy elevada, o al menos tenía sus altibajos. Un estudiante de la Vocacional 7 (en Tlatelolco) se acercó a un camión de granaderos estacionado frente a la escuela. En un acto temerario, el muchacho pidió cooperación económica a los policías. Para sorpresa de todos los presentes, los granaderos entregaron dinero a los estudiantes, e incluso aceptaron la propaganda de mano. En un acto de fraternización (no poco usual en los momentos de gran tensión que anteceden o siguen a la violencia física), un cabo aceptó una entrevista por megáfono con los estudiantes, parado en el toldo del autobús. En ella confesó que él y sus compañeros recibían 30 pesos por cada estudiante que entregaran a la delegación de policía. Las "regalías" por cada estudiante capturado (que eran más altas si se trataba de un dirigente del Consejo Nacional de Huelga) se establecieron cuando hubo un intento de renuncia en masa de los policías. "El granadero que habló era un hombre más bien maduro y no tenía cara de

[38] Álvarez Garín, 1998, p. 30.
[39] Véase Marwick, 1998, pp. 26-31, 563-584 y ss.

palo, como suelen tenerla todos." (Quizá no todos tienen cara de palo, lo que pasa es que no todos hablan.)[40]

Aunque logran filtrarse ciertos indicios, es claro que los informes de los agentes de Gobernación tienden a ocultar el grado de la violencia policiaca contra los estudiantes en la Ciudadela el 23 de julio. Pero la respuesta estudiantil que siguió a los acontecimientos del 23 la hace inocultable, porque la paliza vino envuelta en un claro agravio moral: se violó la escuela y uno podría decir que hasta el derecho de los estudiantes a pelearse entre sí. Como informaba el reportero Elías Chávez "después de cada andanada de piedras, los estudiantes pretendían entrar a sus escuelas"; pero "aparecían nuevamente los granaderos" que "volvían a provocar a los estudiantes"; finalmente, "las bombas y las macanas de los uniformados caían sobre los muchachos".[41] No en balde fue precisamente esa violencia, con todo y la irrupción policiaca en el edificio de la Vocacional, las razones que llevaron a una organización estudiantil controlada por el gobierno (la FNTE) a organizar una manifestación de protesta el 26 de julio contra los excesos policiacos del 23 en la Ciudadela.

III

Es probable que las peleas entre estudiantes fueran en realidad fenómenos más complejos, donde se mezclaban rivalidades entre escuelas según su adscripción (típicamente universitarias *vs* politécnicas), pero también disputas por el control de la escuela y su entorno entre pandillas de barrio y "porros". Tanto miembros de la Sociedad de Alumnos de la Vocacional 5 como la directora de la Isaac Ochoterena (profesora Amanda Sánchez Soto), por ejemplo, coincidieron en un punto la misma mañana del 23 de julio: que la zona de la Ciudadela había sido elegida por una pandilla llamada "Los Nazis" para vender protección al comercio,

[40] El testimonio es de Antonio Careaga, vendedor de ropa, y aparece en PONIATOWSKA, 1989, pp. 80-81.

[41] *El Universal* (24 jul. 1968), en CANO, 1998, p. 5.

de donde se infiere que su presencia en la escuela y sus alrededores era cotidiana. De hecho, los estudiantes de la Vocacional responsabilizaron directamente a "Los Nazis" de ser los instigadores del enfrentamiento de unos momentos antes.[42] Y para José Agustín, quien ha mostrado especial sensibilidad para entender los mundos de vida de los jóvenes, "Los Nazis" era una de las pandillas "más gruesas", y se había instalado "en las fronteras de la delincuencia".[43] Testimonios tempranos y tardíos sobre los orígenes de la protesta estudiantil también consideran que las disputas entre pandilleros fueron muy importantes en las zacapelas del 22 y 23 de julio de 1968 en la Ciudadela.[44]

Raúl Álvarez Garín define a los porros como "grupos de choque financiados por las autoridades para mantener el control de las escuelas".[45] Para Javier Barros Sierra, el rector de la Universidad Nacional en 1968, el porrismo representaba una forma de intervención política en las escuelas universitarias por parte del gobierno. A su juicio, tanto el control del presupuesto como la utilización de "estos grupos de choque" (así define a los porros) formaron parte de una política deliberada contra las universidades públicas a partir de 1966. La "importancia política" de los porros fue ampliamen-

[42] Ambas declaraciones en AGN, FIPS, c. 531, t. 8, 23 de julio de 1968, ff. 401-402. Del informe se desprende que los miembros de la Sociedad de Alumnos están argumentando ante un teniente coronel Farías, de los granaderos. No queda claro con quién habla la directora de la escuela Ochoterena, aunque es probable que lo haga con el oficial de la policía antimotines.

[43] Agustín, 1996, p. 37.

[44] Para un testimonio temprano, véase González de Alba, 1980, pp. 22-23. Para otro testimonio de un protagonista, pero escrito 30 años después, Álvarez Garín, 1998, p. 30, quien menciona la participación de porros en los enfrentamientos de esos días. En cambio, Zermeño, 1981, p. 11 y Jardón, 1998, p. 30 se refieren a las pandillas de "Los araños" y "Los ciudadelos" como participantes muy importantes en los enfrentamientos del 22 y 23 de julio. Al menos cinco periódicos capitalinos (*El Día, Excelsior, El Universal, El Heraldo de México* y *El Sol*) recogieron en su edición del 25 de julio la versión de la Secretaría de Educación Pública de que los responsables de las batallas de la Ciudadela eran "Los araños" y "Los ciudadelos"; ver el facsímil de las notas en Cano, 1998, pp. 6-7.

[45] Álvarez Garín, 1998, p. 30n.

te reconocida "por quienes los han manejado siempre, como bien se sabe: altos funcionarios del gobierno federal". Sin embargo, Barros Sierra pensaba que el porrismo como fenómeno en la Universidad Nacional adquirió una calidad mucho más perversa sólo después de que el movimiento estudiantil de 1968 entró en reflujo. Hacia 1969, "la impunidad para esos delincuentes [...] era francamente insoportable". Durante el movimiento estudiantil propiamente dicho "hubiera sido temerario que cualquier grupo [de porros] manifestara su disidencia". De hecho, para Barros Sierra, la huelga de 1968 permitió a esos grupos reorganizarse, y permitió a sus "manejadores" brindarles "todos los elementos para que, al reanudarse las clases y regresar los estudiantes a las aulas", comenzaran "nuevamente a actuar".[46]

Como es escasa la literatura académica sobre pandillerismo y porrismo en la ciudad de México para el periodo anterior a 1968, las definiciones y caracterizaciones de Álvarez Garín y Barros Sierra —muy similares— son útiles porque ayudan a considerar el fenómeno en una de sus modalidades más importantes, esto es, como forma de control y corrupción gubernamental de los estudiantes de las escuelas públicas de grado de bachillerato y profesionales. Sin embargo, tales aproximaciones son quizá demasiado estrechas, simplemente porque el fenómeno es más complejo de lo que parece a simple vista. Veamos cómo una definición más elástica, no tanto del porrismo, sino de la vida estudiantil en cuyos intersticios y límites germinó aquél, auxilia en el entendimiento del comportamiento de ciertos grupos estudiantiles en el verano de 1968. Es como si debiéramos empezar a reconocer la existencia de un mundo juvenil, estudiantil y barrial amplio, diverso, pero sobre todo fluctuante.[47]

[46] Barros Sierra, 1972, pp. 98-101.

[47] Un mundo, además, que en el caso de Guadalajara alcanzó dimensiones verdaderamente trágicas hacia finales de la década de 1960 y principios de la siguiente; ver el trabajo de Aguayo, 2001, pp. 145 y ss., para una reconstrucción muy sugerente de los ambientes del barrio San Andrés y de la inserción de algunos de sus jóvenes en la política estudiantil de la Universidad de Guadalajara.

Uno de los líderes más importantes de la protesta estudiantil de 1968, Eduardo Valle (mejor conocido como el "Búho") es un ejemplo impresionante. Egresado de la Preparatoria 2 y estudiante de la Escuela Nacional de Economía de la UNAM al iniciarse el movimiento estudiantil, su experiencia es a un tiempo típica y excepcional. Hijo de un "obrero del transporte" y de "una maestra de escuela", creció en el barrio de La Merced (muy cerca de la Preparatoria 2). Al momento de terminar el bachillerato fue reclutado por la Juventud Comunista. Sin embargo, no perdió nunca —es su versión— cierto tipo de relaciones con los muchachos del barrio y de la escuela (en este caso, la Preparatoria 2): "yo era [...] de La Flota, de los porros pues". Precisamente por ese antecedente, los militantes de izquierda de la Preparatoria, "cada vez que tenían problemas, cuando los iban a golpear, iban con el Buhíto, para que el Buhíto interviniera y se calmaran las cosas". En términos generales, "los porros no se metían [con los militantes de izquierda en las escuelas] porque se les respetaba"; no obstante "había muchas veces consignas de que había que atacarlos [a los militantes] y entonces los atacaban los elementos más corrompidos, los elementos más pervertidos de la porra". Pero incluso en este caso, "cuando hubo consigna de lastimarlos, de molestarlos [...] se actuaba de otra forma [...] no se actuaba [...] como contra otra persona común y corriente [...] se actuaba [...] respetándolos incluso a la hora de un enfrentamiento". Por lo demás, no hay ambigüedad alguna en la manera en que el Búho se ubica en aquel universo sociocultural: "muchos de nosotros, de la gente que peleaba, de la gente vaga [...] de la gente que estaba a un pasito de la delincuencia juvenil, los respetábamos mucho, porque eran gente inteligente, porque eran gente inquieta y además eran gente valiente".[48]

Al menos dos testimonios recientes han insistido en la necesidad de reconocer el papel jugado en los enfrentamientos entre estudiantes y policías por los porros y pandi-

[48] Entrevista con Eduardo Valle en JARDÓN, 1998, p. 230.

lleros.[49] Uno de esos testimonios (el de Jorge Poo), que es también una reflexión metodológica y temática sobre la protesta estudiantil, resulta muy esclarecedor para entender los vínculos entre la protesta asimilada y racionalizada políticamente (en el pliego petitorio, en las manifestaciones y en las conferencias de prensa) y la dinámica de la respuesta "desde abajo" a la violencia policiaca. Según Poo, aunque no usa esos términos, existe el peligro de una mistificación de la historia del movimiento estudiantil si sólo se reconoce como agente de la protesta antiautoritaria al estudiante "normal", por así decirlo, aun cuando éste provenga de escuelas que indudablemente tenían alumnos de extracción popular (el Politécnico, la Escuela Normal y la Escuela Nacional de Agricultura). En cambio, Poo sugiere considerar el papel de los "jóvenes con tendencias lúmpenes [sic], porros de izquierda, jugadores de fútbol americano, estudiantes con tendencias destructivas", quienes, al lado de los más idealistas y politizados, soportaron el mayor esfuerzo en la resistencia y la respuesta a la policía en julio, agosto y septiembre.[50]

Francisco Reyes Méndez tenía 17 años cuando fue detenido el 25 de septiembre de 1968, al momento de incendiar una motocicleta de la policía en la avenida Reforma (en la glorieta de La Diana). Aprendiz de mecánico automovilístico, soltero y "católico", Francisco vivía en el centro de Azcapotzalco. Carlos Cavagne Mendoza, 19 años, soltero, con educación primaria solamente, "libre pensador", vivía en la colonia Reynosa, también en el rumbo de Azcapotzalco. Por los extractos de sus declaraciones en poder de la Dirección Federal de Seguridad, es más o menos claro que a ambos se les trató de involucrar con la existencia de un supuesto "comando" ("autorizado" por el Consejo Nacional de Huelga) para crear "toda clase de violencia". Pero sin detenernos en las estrategias de proscripción de la policía política mexicana, resaltan las modalidades de incorporación de esos dos muchachos a la dinámica del mo-

[49] JARDÓN, 1998, pp. 20-21 y POO, 1998, pp. 123-130.
[50] POO, 1998, p. 127.

vimiento estudiantil o, para ser más específico, al mundo de las escuelas insurrectas que resistían el embate de los policías (y a veces de los soldados).

Carlos Cavagne leyó en la prensa que el edificio de la Vocacional 7 (en Tlatelolco) había sido balaceado. Fue a esa escuela para ver las "huellas" de los disparos, y ahí mismo ofreció su cooperación a los estudiantes "para pedir donativos para el movimiento y repartir propaganda". Fue aceptado de inmediato, y quedó integrado a las comisiones de propaganda y finanzas de la escuela donde trabajó "varios días". Francisco Reyes, por su parte, notó que después del 26 de julio "llegaban grupos de estudiantes y efectuaban mítines" en su colonia. Sintió simpatía por los estudiantes y "decidió unirse a los mismos" después de una invitación que le hiciera Carlos Cavagne. En los testimonios de ambos jóvenes —que tenían la edad de un estudiante de bachillerato o de primer año en una escuela profesional— la condición de posibilidad para integrarse al movimiento eran las formas preexistentes de sociabilidad en los barrios: Cavagne "acostumbraba reunirse con sus amigos en el jardín de Tacuba y en el pasaje denominado San Pedro" y era —según Francisco Reyes— "el jefe de una pandilla que operaba en Azcapotzalco y que acostumbraba reunirse en la avenida de las Torres". Claramente se percibe una furia compartida entre los estudiantes y sus jóvenes aliados de las pandillas. El 23 de septiembre, Cavagne, Reyes y unos 20 muchachos (todos estudiantes) estaban reunidos en la Vocacional 7, pero fueron desalojados por los granaderos. Enardecidos por el desalojo, incendiaron un autobús en la colonia Guerrero, y luego se refugiaron en el casco de Santo Tomás (donde estaba buena parte de las escuelas profesionales del Instituto Politécnico Nacional), del cual fueron desalojados otra vez por el ejército en la madrugada.[51]

[51] AGN, FIPS, c. 2876, "Extracto de las declaraciones de Francisco Reyes Méndez", 30 de octubre de 1968; "Extracto de las declaraciones de Carlos Cavagne Mendoza", 30 y 31 de octubre de 1968, ff.11-12. Ambos documentos tienen las iniciales DFS (por Dirección Federal de Seguridad) en la parte superior derecha. En ninguno de los dos documentos

Muchachos como Cavagne y Reyes (que no eran estudiantes) encontrarán un ambiente, una experiencia y unas formas de organización básicas en ciertas escuelas, donde fueron aceptados como socios de la furia colectiva. Es así imaginable una respuesta que reúna a los muchachos que no son estudiantes (y que pueden estar en el camino del pandillerismo) con los estudiantes más politizados. Pero habría que decir también que la historia de algunos estudiantes con una trayectoria política identificable no ha sido ciertamente fácil. En 1968 David Vega (hijo de un profesor rural cardenista) era estudiante en la Escuela Superior de Ingeniería Textil y miembro de las Juventudes Comunistas. Aunque él no se ubica en esa tierra de en medio entre la vida de "los vagos" y la militancia política (como el "Búho"), sí en cambio su trayectoria es un ejemplo de la intensidad y las asperezas de la actividad política en las organizaciones estudiantiles (incluso oficialistas) en los años previos al movimiento estudiantil: Vega ha militado como disidente en la organización estudiantil controlada por el gobierno (la FNET), y precisamente por eso ha acudido a sus congresos y asambleas, donde ha tenido un desempeño muy activo y apasionado; al iniciarse la protesta estudiantil está acostumbrado a las presiones y agresiones (incluso físicas) dentro de la FNET, la última organización estudiantil oficialista. Gilberto Guevara Niebla, uno de los "históricos" del 68, estudiante de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional ha reparado, asimismo, en las dificultades cotidianas de un muchacho que ha migrado desde Sonora y que hacia 1964 vivía en una casa de estudiantes (en la colonia Guerrero, un barrio popular por excelencia), donde pasó hambre y frío con otros 140 estudiantes, pero donde desarrolló también un fuerte sentido de pertenencia al mundo estudiantil y a la escuela, quizá porque "la vida de la casa era violenta y teníamos frecuentes broncas con los chilangos. A cada rato salíamos madreados de las fiestas". Guevara Niebla fue presidente de la sociedad de alumnos de la Facultad de Cien-

hay indicios de que las declaraciones hayan sido tomadas por un agente del Ministerio Público o por un juez.

cias en 1964, participó en un movimiento estudiantil contra el gobernador de Puebla e ingresó a las Juventudes Comunistas (que abandonó en 1967). Hacia 1968, claramente era un joven experimentado en la política estudiantil universitaria.

Raúl Álvarez Garín (quien estudió también en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional entre 1960-1963, y luego en la Escuela Superior de Físico-Matemáticas del Politécnico entre 1964-1967), fue uno de los principales líderes y estrategas de la protesta estudiantil. Su trayectoria en la política universitaria es quizá la más amplia y extensa de cualquiera de los personajes notables de 1968. Como Vega y Guevara Niebla, fue miembro de las Juventudes Comunistas, aunque fue expulsado en 1965. Pero quizá uno de los rasgos más importantes de Álvarez Garín era su conocimiento de los mundos estudiantiles de la UNAM y del Politécnico, con sus similitudes, pero sobre todo, con sus grandes diferencias. Resultan especialmente significativos sus recuerdos de dos fenómenos en los años previos a 1968, que a su juicio era causa de la cohesión y del espíritu de cuerpo entre los estudiantes politécnicos: en primer lugar, la temprana maduración de los muchachos (sobre todo de los que se han trasladado desde la provincia a la ciudad de México), "precisamente por la necesidad de resolver problemas de la vida diaria de manera independiente"; en segundo lugar, "los problemas de solidaridad humana" que los estudiantes enfrentaban "compulsivamente", es decir, en un círculo muy eficiente de argumentos y prácticas donde lo consensual y lo coercitivo son difíciles de separar. Un día "llegó [a una escuela del Politécnico] una comisión [de estudiantes] y le quitó los relojes a todo el mundo" con el fin de empeñarlos en el Monte de Piedad y usar el dinero en el tratamiento médico (quizá una operación quirúrgica) "de un compañero" pobre y solo.[52]

[52] "Una vida en el Politécnico. Entrevista con David Vega", "La academia de un protagonista. Entrevista con Gilberto Guevara Niebla" y "Los años de la gran tentación. Entrevista con Raúl Álvarez Garín", todas en BELLINGHAUSEN (coord.), 1988, pp. 43-47, 35-42 y 25-31, respectivamente.

IV

Los acontecimientos del 26 de julio son de otra escala, pero están directamente vinculados con las refriegas del 22 y 23. Esa tarde se realizaría la manifestación de la FNET para protestar por el comportamiento policiaco en la Ciudadela. También se programó otra manifestación, ésta organizada por la Confederación Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED) y la Juventud Comunista, para conmemorar la revolución cubana. Siguen siendo poco claras las razones por las cuales las autoridades "permitieron" dos manifestaciones el mismo día en la ciudad de México. Para los estilos de la época, el gobierno de la ciudad bien pudo decidir —sin muchos costos políticos— autorizar una sola o ninguna de las dos. Se ha especulado que esa doble autorización estaría relacionada con una maquinación gubernamental para crear algún pequeño disturbio, y aprovechar la coyuntura para encarcelar a los disidentes más incómodos del gobierno (los comunistas y otros pequeños grupos de izquierda), que no serían liberados, sino después de la terminación de los juegos olímpicos, a fines de octubre de ese año. Como reconocía el documento de la CIA citado antes, encarcelar con cualquier argumento a la disidencia de izquierda era una práctica establecida en México, sobre todo en vísperas de un acto donde hubiese presencia estadounidense (las visitas de Kennedy o de Johnson son buenos ejemplos).

Ciertamente no puede descartarse la hipótesis de la provocación gubernamental en la doble autorización del 26 de julio. Pero esta explicación pierde de vista la inminencia de los juegos olímpicos (programados para octubre), con la presión —a mi juicio asfixiante— que éstos ejercían para ese entonces sobre el gobierno mexicano.[53] Esta explicación omite asimismo que para julio de 1968 el gobierno mexicano sabía perfectamente que sus disidentes más cons-

[53] He tratado de revalorar la organización de los juegos olímpicos de 1968 como un verdadero hito en la historia contemporánea de México en dos trabajos: RODRÍGUEZ KURI, 1998 y RODRÍGUEZ KURI, 2003.

picuos, y específicamente el Partido Comunista, habían ubicado la olimpiada más como un espacio de denuncia de la situación internacional (la guerra de Vietnam, el racismo en Sudáfrica y el hambre en los países pobres) que propiamente como una oportunidad de confrontación directa con el gobierno.[54]

Es más probable que la explicación sea más pedestre y menos maquiavélica, y esté relacionada con aspectos inmediatos de la coyuntura. En otras palabras, sugiero que las autoridades de la ciudad evaluaron la situación con una confianza excesiva en su propia sapiencia política y en los recursos de control y represión disponibles. Quizá los supuestos desde los que razonaron puedan ser los siguientes: en principio, las manifestaciones no deberían coincidir en sus respectivas trayectorias; en segundo lugar, la demostración de la FNET sería, en todo caso, la de una organización controlada por el gobierno, que protestaba por unos hechos muy acotados: una zacapela con la policía afuera de una escuela; en tercer lugar, era previsible que la manifestación de la CNED y la Juventud Comunista contaría con apenas unos cientos de asistentes; y, por lo demás, ninguna de las dos marchas contemplaba llegar al Zócalo, que era preservado a rajatabla como un espacio exclusivo del presidente para sus ejercicios rituales frente a las masas.

Prácticamente ninguno de estos supuestos se cumplió. El punto de quiebre fue la decisión de unos 2000 o 3000 estudiantes del Politécnico de dirigirse por su propia cuenta al centro de la ciudad, una vez terminada la manifestación de la FNET (que caminó de la Ciudadela al casco de Santo Tomás). Para el trayecto (muy largo) desde Santo Tomás a San Juan de Letrán (a la altura de Bellas Artes) los muchachos "secuestraron" camiones del servicio público, y habrían arribado a la Alameda poco antes de las siete de la noche. Es obvio que esos estudiantes querían ser vistos y oídos, y que consideraron que una manifestación que sólo

[54] Ver los informes de la Dirección Federal de Seguridad sobre la "política olímpica" —el término es mío— del Partido Comunista en AGN, ADFS, E-11-142-68, H-317, L-10, 18 de junio de 1968.

iba de una escuela a otra (en el casco de Santo Tomás estaban varias escuelas profesionales del Instituto Politécnico) no era suficientemente atractiva para mostrar todo su enojo. Además, fue muy eficiente el trabajo de agitación de algunos estudiantes más politizados del Politécnico, como el caso de David Vega (de las Juventudes Comunistas) quien entre corretizas y pedradas de los dirigentes oficialistas, logró convencer a algunos grupos de manifestantes de la FNET (incluso a uno de sus dirigentes) para dirigirse a la zona más céntrica de la ciudad.[55]

Si con toda seguridad la FNET era una organización estudiantil controlada por el gobierno, ello no significaba que no tuviera contingentes de carne y hueso, y que éstos no fuesen capaces de expresar sus agravios de una manera espontánea. Los dirigentes de la FNET fueron totalmente desbordados, y son varios los testimonios de que fueron esos dirigentes los que avisaron a la policía que la manifestación de la Ciudadela al casco de Santo Tomás se estaba desintegrando por las deserciones de los que querían ir al centro de la ciudad.[56] Esos muchachos (estudiantes de los bachilleratos y escuelas profesionales del Politécnico), que no estaban politizados en el sentido más estricto del término, pero que portaban consigo una intuición precisa y apremiante de lo que significaba la justicia, fueron los primeros que trataron de llegar al Zócalo aquella tarde, por Cinco de Mayo y Madero. Fueron rechazados con violencia por los granaderos, que utilizaron macanas y gases lacrimógenos; pero otra vez los granaderos actuaron con incompetencia o mala fe: "no podíamos retroceder", recordaría un alumno del Politécnico, "pues nos habían cortado todas las retiradas". Muchos estudiantes tuvieron inmediatamente la sensación de haber caído en un "cerco" deliberado "en una

[55] ÁLVAREZ GARÍN, 1998, pp. 31-32 y JARDÓN, 1998, p. 30. Véase el testimonio de Vega en "Las batallas del Politécnico", en BELLINGHAUSEN (coord.), 1988, pp. 81-82.

[56] Véase *El Sol de México* (27 jul.), en CANO, 1998, p. 9, que en el sumario de un encabezado escribió "Las fuerzas del orden intervinieron en auxilio y a petición de la FNTE".

calle tan estrecha como Madero". Otro estudiante del Politécnico lo dijo plásticamente: "en Palma [esquina con Madero], los granaderos nos hicieron sandwich".[57] Ahora bien, al huir de la trifulca algunos estudiantes politécnicos retrocedieron hasta encontrar el mitin de la CNED en el Hemiciclo a Juárez (entre 700 y 2 000 personas, según la fuente). El potencial energético y político de ese encuentro era enorme: unos jóvenes plebeyos, apaleados, con los agravios de dos días de golpizas a cuestas, se reunieron con otros jóvenes, más politizados, que conmemoraban la revolución cubana, pero que estaban, asimismo, dispuestos a expresar su enojo por motivos más pedestres, locales e inmediatos. Según testimonios, aquella confraternización del todo inesperada se galvanizó al grito "¡Zócalo! ¡Zócalo!", consigna que —según reporte policiaco— muy probablemente surgió de los estudiantes politécnicos y no de los jóvenes comunistas.[58] En algún momento alrededor de las ocho de la noche, una segunda intentona, pero ahora de los contingentes fusionados, avanzó por las calles de Tacuba y Cinco de Mayo. Otra vez fueron bloqueados y rechazados por los granaderos.

No hay ninguna sorpresa que el comportamiento brutal y aparentemente errático de la policía aquella tarde y aquella noche haya sido uno de los elementos más importantes para pensar, otra vez, en una provocación gubernamental contra los estudiantes.[59] En abono de esta hipótesis se proyecta uno de esos datos que han alcanzado proporciones míticas en la explicación de los orígenes del movimiento estudiantil: que los botes de basura del centro de la ciudad

[57] GONZÁLEZ DE ALBA, 1980, p. 26. Testimonio de Jaime García Reyes en "Las batallas del Politécnico", en BELLINGHAUSEN (coord.), 1988, p. 82.

[58] Al menos así se desprende del testimonio sorprendentemente útil de esos instantes cruciales que es el "Parte policiaco no. 6" de la Policia Judicial Federal, firmado por el agente Arturo Pretelin Novoa, y publicado en *Los procesos*, 1970, pp. 371-372. Véase, asimismo, JARDÓN, 1998, p. 30 y AGUAYO, 1998, p. 125, n. 4.

[59] ÁLVAREZ GARÍN, 1998, pp. 38-39 profundiza en la idea de una provocación, específicamente de Alfonso Corona del Rosal, jefe del Departamento del Distrito Federal.

estaban llenos de piedras, con el fin supuesto de que los estudiantes las utilizaran contra la policía. A este último respecto, no hay evidencia concluyente. Jaime García Reyes, quien jugó un papel muy importante en convencer a los muchachos de la FNET para desviar su manifestación al Zócalo, de plano dijo: "No recuerdo que hubiera piedras en los basureros. Nosotros hicimos las piedras con las alcantarillas" (se entiende: estrellándolas contra el piso y usando los fragmentos de concreto como proyectiles). Más aún, un agente policiaco que estuvo muy cerca de la refriega informó que "los estudiantes recogieron piedras de las bases de los árboles para repeler los ataques de los granaderos".[60]

A menos que la exploración de archivos y otras fuentes muestre indicios más fuertes de una provocación, deben considerarse otras explicaciones que iluminen las razones por las que la policía convirtió el centro de la ciudad de México en un verdadero campo de batalla el 26 de julio. Por lo pronto sugiero dos, que son reiteraciones —eso sí, a otra escala— de lo acaecido en las jornadas de la Ciudadela tres días antes: que a los hábitos autoritarios de la policía capitalina debe sumarse otra vez su incompetencia técnica y táctica en el manejo de multitudes, es decir, de los miles de jóvenes enfurecidos por golpizas injustificadas; en segundo lugar, que la bellaquería policiaca se tradujo instantánea-

[60] Véase el testimonio de Reyes en "Las batallas del Politécnico", en BELLINGHAUSEN (coord.), 1988, pp. 82-83 y el reporte policiaco en *Los procesos*, 1970, p. 372. Al parecer, el primer testimonio sobre las piedras en los botes como vinculado a una provocación aparece en la primera edición (febrero de 1971) del libro de GONZÁLEZ DE ALBA, 1980, p. 18; luego lo repiten PONIATOWSKA, 1989, p. 275; ÁLVAREZ GARÍN, 1998, pp. 37-38, y JARDÓN, 1998, p. 30. Otro líder importante del futuro movimiento, Sócrates Campos Lemus, da cuenta de las piedras en los botes de basura, pero confiesa que se "lo contaron [...] algunos chavos golpeados", pues esa tarde él estaba en Santo Tomás; véase CAMPOS LEMUS y SÁNCHEZ MENDOZA, 1998, pp. 46-48. Sin embargo, la crónica de Ramón Ramírez, que es una glosa de la prensa muy bien hecha, no menciona en absoluto las piedras en los basureros; véase RAMÍREZ, 1998, vol. 2, pp. 149-152. Luis González de Alba ha demandado que la hipótesis de las piedras en los basureros sea sometida a una verificación muy cuidadosa; GONZÁLEZ DE ALBA, 1993, p. 24.

mente en la certeza de los estudiantes de que aquélla había rebasado ciertos límites respecto a los estudiantes, pero también respecto al ámbito cultural y físico de las escuelas.

Un hecho seguramente contribuyó a calentar más los ánimos —si esto era posible. "Desde el principio de la lucha", decía *El Universal,* "el general Raúl Mendiolea Cerecero, subjefe de la policía [...] estuvo coordinando la labor de sus subalternos, indicándoles la forma en que debían repeler a los estudiantes". La presencia de este alto mando de la policía la confirma una crónica en *La Nación* (órgano oficial del Partido Acción Nacional), que además registró que Mendiolea recibió "una pedrada" en el momento en que trataba de "disuadir a los que incitaban al desbordamiento anarquizante" (y nótese el vocabulario). Jaime García Reyes, de la Escuela Superior de Economía, recuerda que Mendiolea Cerecero encabezó a la "policía de civil" para "meterse entre nosotros, dar pequeños golpes y desbaratar la manifestación". Los estudiantes habían reconocido al subjefe policiaco "y cuando lo tuvimos a tiro lo apedreamos". Un joven de 21 años de edad, que no era estudiante y que, sin embargo, fue arrestado, recordaría haber visto llegar un contingente de la policía a la esquina de avenida Juárez y San Juan de Letrán, encabezado por "un señor de civil con un sombrero de ala ancha".[61]

Hacia las ocho y media de la noche, entre San Juan de Letrán y el Zócalo, los ánimos ardían. No podía ser de otra manera. De una parte, ya corría el rumor de que dos estudiantes habían muerto. De la otra, era no sólo indiscutible que los estudiantes estaban siendo agredidos, sino que al agravio de la agresión física sumaron la humillación de descubrir que el segundo jefe policiaco de la ciudad dirigía personalmente la golpiza. Peor aún, la violencia que se ex-

[61] *El Universal* (27 jul.), reproducido en RAMÍREZ, 1998, vol. 2, p. 150. *La Nación* (15 ago.), reproducido en MEDINA, 1990, pp. 13-14. Testimonio de Jaime García Reyes en "Las batallas del Politécnico", en BELLINGHAUSEN (coord.), 1988, p. 83. Es muy interesante el testimonio del joven Miguel Ángel Méndez sobre el sujeto con el sombrero de ala ancha, pues su declaración ante el Ministerio Público es del 27 de julio; *Los procesos,* 1970, pp. 508-509.

tendió en círculos concéntricos creó situaciones peculiares, pero siempre dentro de la lógica del agravio a los jóvenes, de la incompetencia policiaca y de la rebeldía que entra en *momentum.* Raúl A. Cacho, 16 años, estudiante de la Preparatoria 9, caminaba con un grupo de amigos por avenida Hidalgo (al parecer su paseo no tenía nada que ver con ninguna de las dos manifestaciones). Cacho y sus compañeros vieron venir a "un muchacho con la cabeza sangrando" que huía de la Alameda. El grupo, alarmado e indignado, decidió regresar a su escuela, y enfiló hacia el norte por avenida Reforma. Un momento después toparon con "tres granaderos, quizá rezagados". Alguien gritó "sobre ellos", y "por inercia" (furia, coraje, indignación) los adolescentes atacaron a los uniformados. "Dos o tres golpes y corren", huyen, escapan ¡los granaderos! Botín de guerra: "dos cascos y una macana".[62]

Es uno de los puntos clave de la jornada del 26 de julio el comportamiento de los granaderos no sólo con los manifestantes de la FNET y la CNED, sino con los muchachos de las escuelas Preparatorias 1, 2 y 3 de la Universidad Nacional. ¿Por qué estos últimos fueron tan intempestiva y brutalmente atacados por los granaderos si, primero, no participaron en las manifestaciones de aquella tarde y si, además, la ubicación física de las escuelas (al noreste del Zócalo) hacía improbable que los granaderos los confundieran con los manifestantes que se esforzaban por llegar al Zócalo desde el oeste? La respuesta no por obvia es menos sugestiva de los comportamientos de los jóvenes estudiantes en julio: fueron alumnos de la Vocacional 5 los que corrieron —uno casi podría decir que por instinto— a refugiarse e iniciar "una protesta por el barrio universitario"; lógicamente, entraron a los edificios de San Ildefonso y de Primo de Verdad (edificios sede de las escuelas Preparatorias 1, 2 y 3) a pedir apoyo a los preparatorianos. La policía de inmediato "tendió un cordón" para aislar el área.[63]

[62] CACHO, 1993, p. 17.
[63] Testimonio de David Vega, en BELLINGHAUSEN (coord.), 1988, p. 82.

Estamos ante un cambio cualitativo en medio de la refriega del 26 de julio. Porque no fue sólo la policía la que acordonó físicamente el barrio universitario del centro de la ciudad. Es probable que los estudiantes (tanto los que huían de los enfrentamientos entre granaderos y manifestantes, como los que salían de clases en esos momentos) hayan reconocido, en cierta forma revalorado, su pertenencia al espacio físico y simbólico de las escuelas (los edificios de San Ildefonso y Primo de Verdad), incluyendo las calles aledañas, y hayan optado por defenderlo (para defenderse a sí mismos) de lo que consideraron un ataque totalmente injustificado y, más importante aún, inédito. Así, entonces, quizá podamos hacer una lectura más fina de las declaraciones de dos testigos involuntarios de la zacapela, quienes no eran estudiantes, pero que recordarían cómo los preparatorianos atrincherados gritaban a todo pulmón "policías cabrones vengan a sacarnos de aquí" o bien "vénganse policías cabrones".[64] La noche del 26 de julio y los días subsiguientes, especialmente la noche y madrugada del 29 y 30 de julio, serán testigos de este fulminante proceso de apropiación material y emocional de un ámbito de parte de los jóvenes en rebelión.

Un saldo extraordinario del 26 de julio fue la reunión inusitada de distintas subespecies del mundo escolar, unificadas todas por la necesidad de defenderse de la policía. Otra vez Luis González de Alba ha dejado uno de los escasos testimonios de estas primeras horas del movimiento estudiantil de 1968. En su crónica de la noche del 26 de julio en San Ildefonso (sede de las Preparatorias 1 y 3) aparece el director de la escuela, "una persona alta que llevaba una gabardina de color claro", que, nótese, "organizaba la defensa del edificio". Aparecen, más aún, "las porras", quienes en ese momento hacían el papel de guardias del edificio, de acuerdo con el director (esto obligó al cronista a una rápida reflexión: "pensé que mientras ayudaran a defender el

[64] Los testimonios son de Miguel Ángel Méndez, desempleado y Mario Flores, tejedor, en sus declaraciones ante el Ministerio Público el 27 de julio de 1968. Véanse ambas declaraciones en *Los procesos*, 1970, pp. 508-509.

edificio, no estaría mal su presencia"). Apareció, en fin, un estudiante del Politécnico "que tenía los dedos rotos [...] y había buscado refugio en la prepa durante la persecución".[65] He aquí, apenas en unas líneas (no obstante, magistrales), buena parte del contingente humano del movimiento estudiantil: el funcionario universitario, unos porros, un estudiante lastimado del Politécnico que se ha refugiado en una escuela que no era la suya, y el cronista, que ya entonces era un militante reconocido de la izquierda universitaria. Eran apenas las 11 de la noche del 26 de julio.

Apenas las 11 de la noche: para entonces se presentó otro fenómeno notable, que describe por sí mismo la falta de método —por llamarle de alguna forma— de la policía de la ciudad. Según testimonios incorporados a los juicios de 1969-1970 contra los dirigentes de la protesta estudiantil, la fuerza pública se dio a la tarea de arrestar a cuanta persona caminara cerca de la refriega entre estudiantes y policías, quizá con la única condición de que los transeúntes fueran relativamente jóvenes. De 27 testimonios publicados, sólo dos pertenecen a estudiantes. Los 25 restantes (todos varones) son testimonios de pintores, empleados de tiendas de abarrotes, repartidores de mercancías, electricistas, mozos, y así por el estilo. Una buena parte de los apresados argumentó ante la policía que estaban en el barrio universitario sólo porque venían de sus trabajos y habían descendido de algún transporte publico (autobús, tranvía o pesero) para transbordar o caminar a su casa. Casi todos los arrestados se han detenido ante el espectáculo de unos jóvenes iracundos refugiados tras unas barricadas, hechas casi siempre de autobuses de pasajeros con llantas desinfladas. Casi todos han sido capturados cuando a la voz de "viene la policía" han corrido sin mucha convicción de a dónde dirigirse, y han sido atrapados por la policía que de inmediato los ingresó a las patrullas, "julias" y *jeeps*. Esos jóvenes no contaban entre su repertorio el refugio "natural" del edificio escolar de las escuelas Preparatorias.[66]

[65] GONZÁLEZ DE ALBA, 1980, p. 27.
[66] Véanse los 27 testimonios en *Los procesos*, 1970, pp. 491-512.

Sábado 27 de julio. Continúa el fenómeno de apropiación del espacio de las escuelas de bachillerato. La policía parece reconocer la existencia de una frontera: el teniente coronel Ramón Ruiz Torres, subjefe de Tránsito de la ciudad de México, ha pasado la noche entera "de guardia" en la esquina de Seminario y Guatemala, donde comienza el barrio universitario si uno camina desde el Zócalo. Pero los estudiantes no estaban para metáforas: "en cada bocacalle tendieron una cuerda y destacaron veinte estudiantes, quienes impedían el acceso a cualquier persona que no fuera estudiante. En todo momento pedían identificación". Hacia la una de la tarde olvidaron la cuerda e hicieron barricadas con autobuses a los que desinflaron las llantas.[67] Pero el mensaje de los estudiantes encerrados en el barrio era mucho más fuerte e inequívoco; a los autobuses se les extrajo la gasolina y ésta se desparramó en el interior como una clara amenaza de que serían incendiados si la policía intentaba rebasar las barricadas. González de Alba recuerda que al menos un camión ardía afuera de San Ildefonso la noche anterior.[68]

El secuestro de autobuses era ya un recurso típico en las protestas estudiantiles de la ciudad de México. No es una coincidencia que uno de los recuentos históricos de los movimientos estudiantiles se detenga en la movilización de 1958. Diez años antes, y con motivo del aumento en las tarifas, estudiantes de la Universidad Nacional y el Instituto Politécnico organizaron una protesta que incluyó manifestaciones, secuestro de autobuses y aun enfrentamientos violentos contra el personal ("pistoleros", los llama un autor) de la Alianza de Camioneros (la organización patronal que monopolizaba el transporte en el valle de México). Los es-

[67] *El Universal* (28 jul.), reproducido en Ramírez, 1998, vol. 2, p. 152. Raúl Álvarez Garín presenta un plano donde se localizan las barricadas hechas con los autobuses el lunes 29 de julio: esquinas de Argentina y Venezuela, San Ildefonso y Correo Mayor, Justo Sierra y Correo Mayor, Lic. De Verdad y Guatemala, Seminario y Tacuba, Donceles y Argentina, y Cuba y Brasil. Véase Álvarez Garín, 1998, pp. 32-33.

[68] González de Alba, 1980, p. 27.

tudiantes llegaron a reunir 600 autobuses en Ciudad Universitaria, y el 26 de agosto de 1958 marcharon unas 200 000 personas al Zócalo. Los estudiantes ganaron aquella guerra, que incluyó motines en algunas terminales del sur de la ciudad, balaceras, incendio de autobuses e instalaciones de la Alianza de Camioneros, y negociaciones directas y en persona con el presidente de la República (Adolfo Ruiz Cortines), quien aceptó retirar el aumento de tarifas y "estudiar" la municipalización del transporte.[69]

Para 1968, la captura y retención de autobuses era una de las armas más eficientes del arsenal simbólico y práctico de la protesta y movilización estudiantil en la ciudad. Apenas en abril, una de las líneas de la ciudad había decidido suspender el servicio porque estudiantes habían secuestrado unidades para presionar a las autoridades y a la empresa para la indemnización de un estudiante atropellado.[70] En los días que siguen al 26 de julio los estudiantes, sobre todo los de bachillerato, harán un uso intensivo de ese recurso, y no sólo en el centro de la ciudad. A veces parece que los estudiantes salen de cacería. Los informantes de la Secretaría de Gobernación reportaron que al anochecer del 29 de julio (lunes), y después de una reunión multitudinaria en la Vocacional 5, un número indeterminado de jóvenes politécnicos caminaba "rumbo a las calles de Bucareli para tratar de capturar camiones y sacar la gasolina de los mismos"; poco después se unieron a la demostración estudiantes de las preparatorias y "acordaron [entre todos] la captura [de más autobuses] para dirigirse al Zócalo". El domingo 28 de julio los estudiantes de la Preparatoria 7 (en La Viga) retuvieron 18 autobuses y les desinflaron las llantas; al menos uno de los autobuses fue volteado e incendiado (quizá para hacer una barricada); el mismo día, cuatro

[69] GUEVARA NIEBLA, 1988, pp. 20-23 y MABRY, 1982, pp. 207-213 han reconocido la enorme importancia que los autobuses tenían en la vida cotidiana de los estudiantes, especialmente a partir de que la Ciudad Universitaria comenzó sus operaciones en 1954.

[70] AGN, FIPS, c. 519, e. 1, Distrito Federal, 8 de abril de 1968. La línea en cuestión era Lindavista-Bellas Artes.

autobuses fueron detenidos en el casco de Santo Tomás y seis en la calle Justo Sierra, en pleno barrio universitario.[71]

V

La madrugada del martes 30 de julio estaban reunidos en las oficinas del jefe del Departamento del Distrito Federal, Alfonso Corona del Rosal, el secretario de Gobernación, el secretario de la Defensa, los procuradores de justicia de la República y del Distrito Federal, y el jefe de policía de la ciudad.[72] La reunión en sí misma era un evento inusitado: con la excepción del presidente de la República (en esos momentos estaba en Guadalajara), aquella madrugada sesionaron quizá los hombres políticamente más poderosos del país, entre ellos el jefe del ejército (García Barragán), el jefe del control y la represión política (Echeverría) y el alcalde de la ciudad (Corona del Rosal). El vocabulario y los argumentos utilizados en la conferencia de prensa que siguió a la reunión, y la hora inusual (alrededor de las 3 de la madrugada)[73] sugieren que ese grupo, con toda seguridad una élite dentro de la clase política, estaba abrumado, desconcertado. Ciertamente, tenían una bomba política en las manos: reconocer oficialmente que poco después de la medianoche, elementos de tres unidades del ejército habían hecho su aparición en varias zonas de la ciudad de México para dispersar a los estudiantes de las calles aledañas a las escuelas y para ocupar las escuelas propiamente dichas. Todo parece indicar que el objetivo de la intervención militar fueron las preparatorias vecinas del Zócalo (los edificios de San Ildefonso y Primo de Verdad), y las Vocacionales 2 y 5

[71] AGN, FIPS, c. 519, e. 1, Distrito Federal, 19:35 horas, 29 de julio de 1968 y c. 1471, e. 1, f. 35.

[72] Corona del Rosal, 1995, pp. 204-205.

[73] Un periódico reportó que la conferencia de prensa había sido entre las "2.28 y las 3.40" de la madrugada, lo que seguramente supuso que las prensas periodísticas se detuvieran hasta que estuviera lista la nota. Véase *Novedades* (30 jul. 1968), en Cano, 1998, p. 17.

de la Ciudadela.[74] Especialmente importante (por su simbolismo y por la violencia invertida) resultó la toma del edificio de la Preparatoria 1, donde se usó una bazuka para derribar la puerta.[75] Como se mire, unos índices desconocidos de violencia se habían apoderado de las calles de la capital.

Las declaraciones de los funcionarios reunidos aquella madrugada del 29-30 de julio expresan las circunstancias de un momento inédito en la historia moderna de México. Luis Echeverría justificó la intervención del ejército aduciendo que "un simple pleito entre escuelas cercanas" y la ulterior "intervención justa de la policía del Distrito Federal" había degenerado "en verdaderos combates". Por tanto, sigue Echeverría, "la noche de hoy [...] el Consejo Jurídico del Gobierno, encabezado por el procurador general de la República, Julio Sánchez Vargas —porque este funcionario es el consejero legal de la República— [...] convino en apoyar la intervención de la policía del Distrito Federal con una solicitud a la Secretaría de la Defensa Nacional" para "la intervención serena y meditada del ejército". Terminó Echeverría exhortando a los estudiantes de la Universidad y del Politécnico a que reflexionaran en "estos dramáticos momentos".[76]

Dramáticos momentos, sin duda. El gobierno ha tenido que invocar una figura como la del Consejo Jurídico para

[74] Una panorámica general de la intervención militar es ofrecida por *El Universal* en su edición del 30 de julio; véase el facsímil de la nota en CANO, 1998, p. 18.

[75] El parte militar sobre la intervención del ejército se publicó en CORONA DEL ROSAL, 1995, pp. 206-208, y está firmado por el general José Hernández Toledo. La unidades que participaron fueron el batallón de fusileros paracaidistas, un batallón de la policía militar y el tercer batallón de infantería. Hernández Toledo no menciona el uso de la bazuka en la Preparatoria 1, pero las fotografías y los testimonios son indiscutibles al respecto. Testimonios y análisis sobre la aparición del ejército la madrugada del 30 de julio se pueden consultar en GONZÁLEZ DE ALBA, 1980, pp. 23-32; ZERMEÑO, 1981, pp. 11-14, y ÁLVAREZ GARÍN, 1998, pp. 32-34.

[76] La declaración, al parecer completa, de Luis Echeverría ha sido reproducida en ANAYA, 1998, pp. 219-220. *Novedades* recoge en otros términos la intervención de Echeverría; véase la nota en la edición del 30 de julio en CANO, 1998, p. 17.

darle una cobertura legal al llamamiento al ejército para su intervención en las calles y en la represión de las escuelas. Dramáticos momentos, más aún, debido a una razón que Echeverría apenas esbozaba: que el ejército ha sustituido a la policía porque ésta —quien lo dijera— había perdido la batalla de la ciudad de México. Un periódico capturó la esencia de la intervención militar al cabecear "El orden fue restablecido. Intervino el ejército y recuperó los planteles; los estudiantes dispersados".[77] Parte de guerra, nota desde las trincheras, el tono y la sintaxis periodística transmiten, de manera involuntaria, la intensidad de una refriega que se libró en el corazón de la ciudad capital. Transmiten igualmente los efectos inesperados de varios días de violencia física.

Las jornadas del 29 y 30 de julio culminan a plenitud un primer ciclo de la protesta estudiantil de 1968. A partir de los enfrentamientos del 22 y 23 de julio en la Ciudadela, y pasando por la jornada épica del 26 y sus réplicas de los días subsiguientes, observamos un proceso que desde las escuelas y las calles aledañas ascenderá por el sistema de vasos comunicantes de la cultura estudiantil para ser racionalizado en las asambleas de las escuelas, en el pliego petitorio de los seis puntos (formalizado el 4 y 5 de agosto) y en las grandes manifestaciones públicas. La historia de estos últimos tres aspectos es en muchos sentidos, también, la historia de los enormes esfuerzos de organización, propaganda y contrainformación que realizará, a partir del 5 de agosto, un organismo como el Consejo Nacional de Huelga. Éste dejará, a la larga, una honda huella en los registros documentales, en las crónicas y testimonios y en la memoria colectiva. No hay sorpresa al respecto porque la saga del Consejo Nacional de Huelga testimonia uno de los esfuerzos más dramáticos de la historia contemporánea de México para crear y consolidar un interlocutor político visible, independiente y contestatario del gobierno.

Pero hay otras historias que deben ser contadas, algunos de cuyos indicios han aparecido a lo largo de este artículo:

[77] *El Universal* (30 jul.), en CANO, 1998, p. 18.

las explosiones de ira de los estudiantes más jóvenes (en realidad unos adolescentes); el repertorio de sus instrumentos de presión, resistencia y lucha; las fluctuaciones de su ánimo; las jerarquías imaginadas entre los agravios mediatos e inmediatos, y la sangre y el sudor comprometidos en el atrincheramiento detrás de los autobuses o en las propias escuelas. En los orígenes inmediatos de la protesta estudiantil de 1968 no debe buscarse un diseño teleológico, sino el choque de culturas y patrones de comportamiento de grupos y cuerpos políticos (estudiantes y policías por ejemplo); los cálculos equivocados de algunos actores comprometidos (sobre todo del gobierno federal); la imaginación, creatividad y experiencia acumuladas por décadas en el mundo estudiantil.

Lo inesperado es historia. Las teleologías nos arrebatan las posibilidades de recobrar la libertad de los actores. La chispa que incendió la pradera de 1968 la arrojaron unos jóvenes peleando entre sí en la Ciudadela y unos policías torpes mal entrenados, mal equipados y habituados a la impunidad. Con toda seguridad la pradera estaba seca, pero esto último es una condición de posibilidad, y no la historia como tal. Regresemos a la historia.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN Archivo General de la Nación, México, D. F.
ADFS Archivo de la Dirección Federal de Seguridad, México, D. F.
FIPS Fondo Investigaciones Políticas y Sociales, México, D. F.
NSA National Security Archives (Washington, D. C.). www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB10/mexa

AGUAYO, Sergio

1998 *1968. Los archivos de la violencia.* México: Grijalbo.

2001 *La charola. Una historia de los servicios de inteligencia en México.* México: Grijalbo.

AGUSTÍN, José

1996 *La contracultura en México.* México: Grijalbo.

ÁLVAREZ GARÍN, Raúl

1998 *La estela de Tlatelolco. Una reconstrucción histórica del movimiento estudiantil del 68.* México: Grijalbo.

ANAYA, Héctor

1998 *Los parricidas del 68.* México: Plaza y Valdés.

Anuario

2001 *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, cultura, diseño, 2001.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

ARÉCHIGA ROBLES, Rubén *et al.*

1998 *Asalto al cielo. Lo que no se ha dicho del 68.* México: Océano.

ARROM, Silvia M.

1996 "Rethinking Urban Politics in Latin America before the Populist Era", en ARROM y ORTOLL, pp. 1-16.

ARROM, Silvia M. y Servando ORTOLL (coords.)

1996 *Riots in the Cities. Popular Politics and the Urban Poor in Latin America, 1765-1910.* Wilmington: SR Books.

ASCENCIO, Esteban (coord.)

1998 *1968. Más allá del mito.* México: Ediciones del Milenio.

BARROS SIERRA, Javier

1972 *1968. Conversaciones con Gastón García Cantú.* México: Siglo Veintiuno Editores.

BELLINGHAUSEN, Hermann (coord.)

1988 *Pensar el 68.* México: Cal y Arena.

BERMAN, Marshall

1990 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* México: Siglo Veintiuno Editores.

BRAUN, Herbert

1987 *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia.* Traducción de Hernando Valencia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

1997 "Protest of Engagement: Dignity, False Love, and Self-Love in Mexico During 1968", en *Comparative Studies of Society and History,* 39:3, pp. 511-549.

CACHO, Raúl A.

1993 "Collage", en CAZÉS, pp. 16-21.

CALHOUN, Craig (coord.)

1992 *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge, Londres: The Massachusetts Institute of Technology Press.

CAMPOS LEMUS, Sócrates y Juan SÁNCHEZ MENDOZA

1998 *68. Tiempo de hablar.* México: Sansores y Aljure.

CANO ANDALUZ, Aurora

1998 *1968. Antología periodística.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CAZÉS, Daniel (comp.)

1993 *Memorial del 68. Relato a muchas voces.* México: La Jornada Ediciones.

CORONA DEL ROSAL, Alfonso

1995 *Mis memorias políticas.* México: Grijalbo.

COVO, Milena

1990 "La composición social de la población estudiantil de la UNAM: 1960-1985", en POZAS HORCASITAS, pp. 29-88.

CRESPO, Horacio y Dardo ALZOGARAY

1994 "Los estudiantes en el mayo cordobés", *Estudios,* 4 (dic.), pp. 75-90.

DOMÍNGUEZ, Raúl

1998 "El perfil político de las organizaciones estudiantiles durante la década de 1950", en MARSISKE, pp. 261-290.

GONZÁLEZ DE ALBA, Luis

1980 *Los días y los años.* México: Era.

1993 "1968: la fiesta y la tragedia", en *Nexos,* 189 (sep.), pp. 23-31.

GUEVARA NIEBLA, Gilberto

1988 *La democracia en la calle. Crónica del movimiento estudiantil mexicano.* México: Siglo Veintiuno Editores.

JARDÓN, Raúl

1998 *1968: el fuego de la esperanza.* México: Siglo Veintiuno Editores.

JOSEPH, Gilbert M., Anne RUBENSTEIN y Eric ZOLOV (coords.)
2001 *Fragments of a Golden Age. The Politics of Culture in Mexico Since 1940.* Durham y Londres: Duke University Press.

LEÓN LÓPEZ, Enrique G.
1986 *El Instituto Politécnico Nacional. Origen y evolución histórica.* México: Instituto Politécnico Nacional.

LEVI, Giovanni y Jean-Claude SCHMITT (dirs.)
1996 *Historia de los jóvenes.* II *La edad contemporánea.* Madrid: Taurus.

LOAEZA, Soledad
1993 "México, 1968: los orígenes de la transición", en SEMO, pp. 15-48.

MABRY, Donald J.
1982 *The Mexican University and the State. Student Conflicts, 1910-1971.* College Station: Texas A&M University Press.

MARKARIAN, Vania
2001 "El movimiento estudiantil mexicano de 1968. Treinta años de debates públicos", en *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, cultura, diseño,* pp. 239-264.

MARSISKE, Renata (coord.)
1998 *Los estudiantes. Trabajos de historia y sociología.* México: Centro de Estudios sobre la Universidad-Plaza y Valdés Editores.

MARTRÉ, Gonzalo
1998 *El movimiento popular estudiantil de 1968 en la novela mexicana.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MARWICK, Arthur
1998 *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and United States, c.1958-1974.* Oxford: Oxford University Press.

MCPHERSON, Alan
2002 "From 'Punks' to Geopoliticians: U. S. And Panamanian Teenagers and the 1964 Canal Zone Riots", en *The Americas,* 58:3, pp. 395-418.

MEDINA, Gerardo (comp.)

1990 *El 68, Tlatelolco y el PAN.* México: EPESSA.

MONSIVÁIS, Carlos

1999 "El 68: las ceremonias del agravio y la memoria", en SCHERER y MONSIVÁIS, pp. 119-262.

MONTEMAYOR, Carlos

2000 *Rehacer la historia. Análisis de los nuevos documentos del 2 de octubre en Tlatelolco.* México: Planeta.

NOVO, Salvador

1998 *La vida en México en el periodo presidencial de Gustavo Díaz Ordaz.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. II.

PAZ, Octavio

1981 *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a El laberinto de la soledad.* México: Fondo de Cultura Económica.

PONIATOWSKA, Elena

1989 *La noche de Tlatelolco.* México: Era.

POO, Jorge

1998 "Los protagonistas olvidados", en ARÉCHIGA *et al.*, pp. 122-130.

POZAS HORCASITAS, Ricardo (coord.)

1990 *Universidad Nacional y sociedad.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa.

Los procesos

1970 *Los procesos de México 68: acusaciones y defensa.* México: Estudiantes.

RAMÍREZ, Ramón

1998 *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre, 1968).* México: Era, 2 vols.

RODRÍGUEZ KURI, Ariel

1996 *La experiencia olvidada. El ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912.* México: El Colegio de México.

1998 "El otro 68. Política y estilo en la organización de los juegos olímpicos de 1968 en la ciudad de México", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* XIX:76 (otoño), pp. 107-130.

[en prensa] "Desabasto de agua y violencia política. El motín del 30 de noviembre de 1922 en la ciudad de México", en RONZÓN.

2003 "Hacia México 68. Pedro Ramírez Vázquez y el proyecto olímpico", en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 56 (mayo-ago.), pp. 37-74.

RONZÓN, José (comp.)

[en prensa] *Formas de descontento, rebelión y revolución en América Latina.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

RUBENSTEIN, Ane

2001 "Bodies, Cities, Cinema: Pedro Infante Death's as Political Spectacle", en JOSEPH, RUBENSTEIN y ZOLOV, pp. 199-233.

SÁNCHEZ HIDALGO, Joaquín

2000 *Trazos y mitos de una utopía. La institución politécnica.* México: Sociedad de Arquitectos del Instituto Politécnico Nacional.

SCHERER, Julio y Carlos MONSIVÁIS

1999 *Parte de guerra. Tlatelolco 1968. Documento del general Marcelino García Barragán. Los hechos y la historia.* México: Nuevo Siglo-Aguilar.

SCHUDSON, Michel

1992 "Was There Ever a Public Sphere? If so, When? Reflection on the American Case", en CALHOUN, pp. 143-163.

SEMO, Ilán (coord.)

1993 *La transición interrumpida. México, 1968-1968.* México: Nueva Imagen.

TAMAYO, Sergio

1999 *Los veinte octubres mexicanos. Ciudadanías e identidades colectivas.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

ZERMEÑO, Sergio

1981 *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68.* Prólogo de Carlos Monsiváis. México: Siglo Veintiuno Editores.

ZOLOV, Eric

1999 *Refried Elvis. The Rise of the Mexican Conterculture.* Berkeley: University of California Press.

RESEÑAS

Antonio ALATORRE: *El brujo de Autlán.* México: Aldus, «La Torre inclinada», 2001, 211 pp. ISBN 970-71-4002-X

El presente libro, fruto del interés y cariño del autor por su tierra jaliscience, sólo pretende, en palabras del prólogo, dar a conocer "un pedacito de microhistoria" (p. 10) y ser de paso un homenaje a Luis González y González, a quien está dedicada la obra. Antonio Alatorre nos traslada tres siglos atrás, a 1699, partiendo de un expediente del ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación relativo a Marcos de Monroy, natural de Autlán, para proponer un acercamiento entre literario e histórico a este personaje de "brujo". Cada capítulo relata, siguiendo el orden cronológico, las etapas sucesivas del expediente inquisitorial hasta el dictamen final.

Si bien los documentos aducidos no son únicos en su género ni especialmente reveladores, la originalidad del libro estriba en el tratamiento del tema. Subrayemos de antemano que A. Alatorre no se propone aquí una indagación clásica, académica, de un *corpus* de fuentes, sino una lectura muy personal, en la que sigue, paso a paso, la formulación de los testimonios ("le parece", "oyó decir", "buscar en su memoria"...) para tratar de adivinar entre líneas, preguntas, entrever intenciones e interpretar silencios. Los datos cuentan casi tanto como la forma de rescatarlos, que el autor analiza con una pertinencia no exenta de humor, teniendo en cuenta la técnica de los interrogatorios, sus preguntas de rigor y el entramado creciente de alegatos y averiguaciones. Cuando se impacienta ante el formalismo propio del aparato inquisitorial (al hablar, por ejemplo, de "pregunta absurda", p. 43),

Alatorre revela su preferencia por el enfoque literario. Su trabajo muestra, desde luego —al mismo tiempo que las usa para urdir su propia trama—, ciertas afinidades entre historia y ficción, en especial en la manera en que se construye paulatinamente la figura del brujo Marcos, a medida que unos y otros hablan de él, dibujando rasgos que se van completando o contradiciendo, a modo de caleidoscopio. ¿Qué se le reprocha a Marcos de Monroy? Sus varios poderes: según los testimonios, es capaz de adivinar el día y la hora de la llegada de la flota a Veracruz, curar enfermedades, propiciar el comercio carnal con la mujer deseada, amén de conocer invocaciones mágicas para salir de cualquier mal paso y de realizar viajes portentosos. Otros testigos agregan que el curandero y hechicero no van a misa. Por cierto, también hay testimonios de que nuestro brujo va a misa, se confiesa y comulga, pero a la hora de resumir y calificar los hechos, sólo se tomarán en cuenta las acusaciones, descartando testimonios favorables. Paralelamente, las palabras más sibilinas recogidas en los interrogatorios adquieren peso con el fin de afianzar la acusación. Se suscita la información: afloran los rumores cuando se pide expresamente a los interrogados que "vuelvan a recorrer su memoria" y la exhortación desde el púlpito da lugar a varios testimonios de mujeres. Marcos aparece progresivamente como un mediador entre los conflictos matrimoniales del pueblo. Posee una indudable dimensión celestinesca al fungir como alcahuete, pues tiene que ver con la infidelidad, los embarazos y los abortos. Conoce artes para desflorar doncellas renuentes. También ofrece iniciar en la magia a mujeres que se le entreguen. Al cabo de seis años de diligencias, Marcos es declarado sospechoso en la fe, se le acusa de tener pacto explícito con el demonio y se le manda apresar con embargo de sus bienes. Pero entre tanto... el brujo ha fallecido, cerrando el expediente que tanto trata de él sin que nunca haya aparecido directamente el protagonista.

La segunda parte del libro es un "breve comentario" donde se analizan las proezas tanto picarescas como sobrenaturales de Marcos, a quien se presenta (tal vez exageradamente) como un Casanova pueblerino (p. 100). Más acertado me parece el énfasis en el muestreo social autleco (actividades y ocios de la población, cultivos) palpable en los documentos. La tercera parte es un apéndice documental con la transcripción paleográfica de los 53 testimonios del expediente.

Con apoyo en las fuentes, *El brujo de Autlán* introduce al lector profano en el universo inquisitorial de una forma amena y suge-

rente. Su lectura nos deja varias preguntas. Por lo demás, si bien el protagonista es un personaje fuera de serie, sus palabras y conjuros, tal como han podido llegar hasta nosotros filtradas por testigos y comisarios, es decir sus "artes", de ninguna manera son un invento meramente individual. La descripción de las curaciones y las prácticas mágicas ameritaría un análisis antropológico que profundizara (mediante un enfoque comparativo aplicado a otros documentos) el papel del brujo en relación con las creencias sobre el cuerpo humano y con la correlación de fuerzas entre los miembros de la comunidad. Más allá de la anécdota local, este breve texto, ahora de fácil consulta, posee en efecto datos valiosos para una interpretación cultural más amplia, pues en no pocos aspectos recuerdan, por ejemplo, en otro tiempo y espacio, el libro de J. Favret-Saada: *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage.* París: Gallimard, 1981.

Carmen VAL JULIÁN
École polytechnique (París)

Maria Beatriz NIZZA DA SILVA: *Donas e plebeias na sociedade colonial.* Lisboa: Estampa, 2002, 365 pp. ISBN 972-33-1811-3

En sus libros anteriores, Beatriz Nizza había logrado completar un panorama de la vida familiar y privada del Brasil colonial.[1] Ahora se centra en las mujeres y no recurre a reiteraciones de sus trabajos, de los cuales tan sólo recoge, y es de gran utilidad, su experiencia en temas cercanos. A esto une una excelente investigación documental y una notable claridad de conceptos y de propuestas de interpretación. El libro no sólo se lee con gusto, sino que además convence por la solidez de sus aportaciones y la transparencia de sus razonamientos. Sin duda se trata de un importante trabajo, que no sólo será de interés para lectores e historiadores brasileños, sino que resulta de inapreciable valor para quienes desde el mundo hispánico pretendemos entender las diferencias y las semejanzas entre ambas sociedades. Podría decirse que nos hace reflexionar sobre la necesidad de confrontar

[1] *Sistema de casamento no Brasil colonial, Vida privada e quotidiano no Brasil na época de D. Maria I e D. Joao VI,* e *História da familia no Brasil colonial.*

cuanto sabemos de las mujeres en la América hispana con lo que ahora podemos conocer de la portuguesa. El contraste y las semejanzas nos permiten comprender mejor nuestra historia.

Vale la pena detenerse en el primer logro, que es la descripción cuidadosa de los grupos humanos que constituyeron la población del Brasil colonial. Comienza (en el capítulo I) por subrayar la diversidad, no sólo derivada del origen étnico, sino determinada también por el prestigio del linaje familiar y la situación socioeconómica. Las diferencias de estatus entre blancos nobles y plebeyos se reproducían en cierto modo en todos los sectores, incluso entre los grupos populares, según el oficio y la capacidad económica, y aun entre los esclavos, cuyo aprecio variaba según su ocupación y, sobre todo, según la distancia que los separase de la casa y la familia del señor.

Es importante conocer la forma en que se produjo la emigración portuguesa femenina hacia Brasil, ciertamente distinta de la que fue general en Castilla. No fueron muchas las familias completas que llegaron a establecerse en las nuevas tierras y menos las solteras o viudas que se arriesgaron solas a realizar el viaje; un contingente apreciable lo formaron las huérfanas bajo el amparo de la corona y las mujeres de mala conducta o castigadas por alumbradas o falsas beatas, desterradas del reino. En estos casos se esperaba que fácilmente contrajeran matrimonio con los portugueses ya avecindados en la colonia y contribuyeran a dar estabilidad a los asentamientos. Como estas "remesas" eran insuficientes, proliferaron las mamelucas o hijas de portugués e india, que fueron bien consideradas al menos durante todo el siglo XVI. Ya en el XVII comenzaron a subrayarse las diferencias, lo que se reflejó en la forma de designarlas: las indias comenzaron a llamarse negras de la tierra y las mamelucas bastardas, por generalización, ya que la mayor parte procedía en efecto de uniones ilegítimas.

Además se contaban las mulatas, libres o esclavas y las indias habitantes de sus pueblos o de las haciendas y ciudades portuguesas. La perpetuación del régimen de administración situó a las mujeres indias en condición de desamparo frente a sus administradores, que disponían de su servicio a cambio de instruirlas en la religión cristiana y enseñarles las costumbres europeas ("las buenas costumbres"). Aunque legalmente libres, las trataban con dureza, abusaban de ellas e incluso, se citan documentos en que se proponía su venta. Así, la compleja clasificación de categorías humanas incluía a las cafusas (hijas de negro e india) mucho peor consideradas que las mamelucas o bastardas y a las siervas, cuya condición de cafusas

se agravaba por el hecho de que la madre fuera administrada y el padre esclavo. Por supuesto, en el último escalón de la gama se encontraban las esclavas negras, pocas en número, pero influyentes por su presencia en los hogares de los blancos.

No deja de subrayar la autora los profundos cambios a lo largo del tiempo, derivados de la mayor o menor proporción de mujeres de cada categoría y de las necesidades de fuerza de trabajo en minas e ingenios.

A partir de estas necesarias precisiones, los capítulos sucesivos definen la condición de las mujeres en el desempeño de sus respectivos papeles como ricas propietarias o humildes trabajadoras, como señoras comprometidas en la defensa del honor familiar o esclavas dispuestas a utilizar estrategias para mejorar su condición. En todo caso la claridad de la exposición inicial es suficiente para sentar las bases de comprensión de las diferencias entre Brasil y la América hispana. En ambas sociedades la calidad que situaba a las personas en una determinada posición definía las diferencias de situación social con matices más complejos que el color de la piel. Al igual que en los virreinatos de la corona española, las leyes y los prejuicios sociales defendían la autoridad masculina y otorgaban al marido derechos sobre la propiedad familiar y sobre el control del comportamiento femenino. Pero también al igual que en la Nueva España, las mujeres brasileñas demandaron a maridos abusivos, reclamaron sus bienes malversados por ellos, solicitaron divorcios o simplemente se separaron sin recurrir a los costosos y lentos trámites del divorcio eclesiástico.

Una entre muchas diferencias se debió a la renuencia de los reyes de Portugal a autorizar la erección de conventos femeninos en América, que se establecieron tardíamente y en número insuficiente para la demanda de las jóvenes criollas. Porque, como en todo el mundo ibérico, la profesión religiosa era un medio de conservar o acrecentar el prestigio de la familia. De modo que muchas doncellas viajaron a la metrópoli para ingresar en el claustro. También hubo una diferencia fundamental en relación con el trabajo, ya que la cantidad de esclavos en Brasil, fue proporcionalmente superior a la que ingresó a los virreinatos españoles. En una sociedad esclavista se entiende que corresponde a los esclavos realizar todas las tareas y sería un desdoro para las señoras acomodadas realizar por sí mismas las actividades que corresponderían a sus esclavas. Para fines del siglo XVIII ya se ocupaban las mujeres blancas en actividades como el comercio ambulante; y apenas en la segunda mitad del XIX comenzaron a figurar como trabajadoras

en el servicio doméstico, cuando ya había familias locales y sobre todo extranjeras que no tenían esclavos. Anteriormente, las ricas propietarias de ingenios, viudas o doncellas, habían alquilado sus haciendas o habían confiado en administradores; es excepcional la actividad directa de alguna señora que se hizo cargo personalmente de dirigir las faenas del campo en ausencia de su marido. A diferencia de lo que conocemos de la Nueva España, las haciendas constituían una parte considerable de las dotes, lo que contribuía a hacer impensable una ruptura conyugal.

Sin duda las mayores semejanzas entre ambas sociedades coloniales ibéricas se dieron entre las mujeres de mediana capacidad económica, propietarias de pequeños negocios, como panaderías, tabernas, tiendas de comestibles, producción de aguardiente de caña o talleres textiles. Según los censos, las jefas de hogares registradas, en proporción considerable en las ciudades, declaraban que vivían "de su oficio" o "de sus negocios". También ellas disponían de mayor libertad para salir y entablar relaciones amistosas, a diferencia de las encumbradas señoras, obligadas al encierro doméstico y al aislamiento. Las recatadas propietarias tenían pocas oportunidades de recibir visitas o de reunirse con sus amigas; en especial aquellas que vivían en sus haciendas. Aunque en las ciudades pudieran gozar de algún esparcimiento, no alcanzaban el grado de gozosa sociabilidad de las señoras novohispanas.

Como es lógico, también era semejante la vida en los claustros, salvo por las menores oportunidades de profesar como religiosas o de internarse como educandas en los pocos conventos brasileños. Los casos de adulterio, los amancebamientos de personas de cualquier condición y la facilidad para entablar relaciones prematrimoniales bajo promesa de matrimonio fueron comunes en todas las ciudades americanas, así como el ocultamiento de los abortos y las estrategias para mantener el honor familiar pese a deslices de las doncellas de la casa.

Después de mostrar a las mujeres en actividad, de señalar la posibilidad de que desarrollasen ocupaciones productivas, de subrayar condiciones de solidaridad femenina y de referirse a los cambios de la modernidad, Beatriz Nizza dedica el último capítulo a referir la forma en que fue patente la prepotencia masculina. Es una decisión que merece aplauso, porque siempre pierden valor académico las investigaciones que se inician con una propuesta feminista acerca de la opresión en que vivieron las mujeres y que parecen obligadas a demostrar esa opresión a lo largo de todos los capítulos. Al proceder a la inversa, la autora comien-

za por reconocer la capacidad femenina para sobrevivir en un mundo difícil, su influencia para modificar una sociedad áspera y violenta, pero sin dejar de reconocer lo que ya no es ningún descubrimiento: que las doncellas inocentes fueron seducidas por clérigos y laicos, que las esclavas negras y las indias administradas padecieron acoso sexual y malos tratos por parte de sus amos y patrones, que muchas esposas perdieron sus bienes a manos de sus maridos y que fueron muchos más los hombres que golpearon y aun asesinaron a sus esposas que las que los maltrataron a ellos.

Sin olvidar las diferencias entre la América portuguesa y la española, terminamos por reconocer que en ambas, las mujeres emplearon los mismos recursos y se adaptaron a la situación de modo que sobrellevaron las penalidades y suavizaron las relaciones siempre violentas entre los dominadores y los dominados.

Pilar Gonzalbo Aizpuru
El Colegio de México

Moisés González Navarro: *Cristeros y agraristas en Jalisco.* vol. 2. México: El Colegio de México, 2001, 664 pp. ISBN 968-12-0973-7

En general, las acciones humanas individuales y colectivas que constituyen la historia, presentan al observador, en primera instancia, un aspecto predominante cuya descripción y análisis anteceden a los del resto de las múltiples facetas de que se componen. Quizá esto haya dado origen a una de las más añejas y persistentes críticas a la actividad historiográfica: quienes nos dedicamos a ella estamos condenados, al igual que Sísifo, al eterno intento de llevar la roca del conocimiento histórico hasta un punto culminante sin conseguirlo nunca.

Con esto se pretende negar al conocimiento histórico capacidad acumulativa y se quiere reducir a la historiografía a una simple producción de textos que navegarían, con mayor o menor fortuna, entre las aguas de lo ficticio y lo verdadero, entre el arte literario y la mera descripción. Una brevísima referencia a las vicisitudes que ha enfrentado la construcción del conocimiento acerca de la rebelión cristera, asunto de que trata el libro en cuestión, sería suficiente para contradecir, por lo menos en gran parte, ese argumento y contribuiría a ubicar la obra de Moisés González Navarro en el contexto historiográfico que merece.

Durante varios decenios, sobre los católicos que participaron en la guerra cristera pesó la prohibición expresa, por parte de las autoridades eclesiásticas, de hacer mención pública de esa erupción social. Para asegurarse de que tales órdenes serían observadas, algunos clérigos dispusieron la destrucción de documentos y hasta de archivos completos, como fue el caso del de las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco, y se clausuró la consulta de los acervos cristeros que quedaron a su cuidado.

Pero además de esa "conjura del silencio", como le llamó el cabecilla cristero Aurelio Acevedo, iniciada por los jerarcas de la Iglesia, la mínima importancia que a la misma rebelión concedió la historiografía oficial, redundó en que los primeros y escasos textos que circularon al respecto fueran más bien libelos dedicados a despertar la compasión por los levantados y el enaltecimiento de los sacerdotes torturados y de los que murieron a consecuencia de la refriega, o bien, a demostrar las poco celestiales intenciones que movían a la jerarquía eclesiástica y a los cristeros por igual, y la necesidad que tenía el Estado de impedir la cristalización de dichas intenciones a costa de lo que fuese. Así, el primer aspecto que se hizo público de la guerra cristera, consiste en un recuento más o menos detallado de las mutuas crueldades que se infligieron las fuerzas públicas y las tropas cristeras.

En el prólogo que aparece en el primer tomo de *Cristeros y agraristas en Jalisco,* el profesor Moisés González Navarro asienta que Alicia Olivera inició, en 1966, la campaña contra la historiografía oficial y Jean Meyer la culminó en 1973. A partir de ese momento, los que se han ocupado de la rebelión cristera no han dejado de demostrarnos que fue mucho más compleja y profunda de lo que inicialmente traslució el enfrentamiento armado entre los católicos y el Estado, y que en él se entreveran elementos insospechados que afectaron, de manera definitiva, áreas de la vida nacional distintas de la económica y la política, cuyo desentrañamiento ha exigido análisis mucho más minuciosos.

Si bien es cierto que a la paulatina construcción del conocimiento acerca de la guerra cristera ha contribuido la apertura de varios archivos en manos de particulares que pudieron mantenerlos a salvo y que, en algunos casos, los cedieron a instituciones públicas o privadas para su conservación y consulta, no menos cierto resulta el hecho de que esto no ha facilitado la tarea de allegarse la información necesaria para continuar con la labor de profundización y diversificación en dicho conocimiento.

Casi coincidiendo con el LXXV aniversario del inicio de esa guerra civil, don Moisés González Navarro nos agasaja con el segundo tomo de *Cristeros y agraristas en Jalisco*, precisamente el que se ocupa del periodo en que se gestó y se dio solución oficial a ese conflicto.

En el ya citado prólogo general de esa obra, don Moisés nos previene de que su libro va más allá de la lucha Iglesia-Estado: "intenta una panorámica de la economía, la sociedad y las mentalidades". Se trata de una obra bulímica, de la que también hay que decir que la voracidad no le causó empacho. Para corroborar esto, habría que empezar por echar una simple ojeada a los repositorios y acervos a que recurrieron el profesor Moisés González Navarro y su reducidísimo equipo de ayudantes para obtener la información de primera mano. Si a esto agregamos las fuentes secundarias consignadas en la bibliografía, nos daremos cuenta de la pasmosa cantidad de información que fue necesario revisar, seleccionar y procesar.

González Navarro ha manejado tan apabullante información, con la habilidad a que nos tiene acostumbrados, y por si esto no fuera suficiente, la lectura de las casi 600 páginas que componen el texto se hace en compañía de una sonrisa constante, provocada por la fina ironía de los comentarios y acotaciones del autor. En ocasiones, la minucia con que se da cuenta de algunas circunstancias en que se produjeron los acontecimientos da al escrito el estilo de un acta de asamblea, de debate en una cámara legislativa y hasta de careo entre un delincuente y su acusador.

De tal suerte, en el segundo tomo de *Cristeros y agraristas en Jalisco*, los rumores, chismes, dimes y diretes encuentran su lugar al lado de información dura, concreta, seria, pero no con el solo propósito de aligerar con anécdotas el tratamiento tan grave que, supuestamente, exige una guerra civil. El conjunto apunta a un objetivo bien determinado: tejer el entramado en el que se imbrican todos los aspectos de la vida social jalisciense que se vieron afectados por la Revolución y la guerra cristera. Se trata de una visión general que cubre todo el territorio jalisciense, de Los Altos a la costa y de la región norte a la de la Ciénega, sin perder de vista sus relaciones con el centro, ni de poder ni económicas ni culturales.

Se ha repetido en varias ocasiones que Jalisco fue el campo experimental de la acción social católica, impulsada por la encíclica *Rerum Novarum* a partir de 1895 en México. Esto se había aceptado como algo evidente de por sí, pero el libro de Moisés González Navarro expone, mediante un brillante análisis de la vida cotidiana a

lo largo de varias décadas, cómo recibieron los jaliscienses las iniciativas de los grupos clericales y las que provenían del campo revolucionario y podemos advertir con la mayor nitidez hacia dónde se inclinaba la mayoría de los jaliscienses y cuál fue el significado social que adquirieron aquí ambas propuestas de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales.

El discurso social traspasa todas las categorías y clasificaciones en que ambos contendientes dividen a los habitantes de Jalisco, siempre con el ánimo de menospreciar y devaluar al contrario. Los argumentos de que más echan mano los católicos van desde la supuesta denuncia de los vicios morales de los integrantes de las instituciones gubernamentales, hasta la extrema ignorancia que demuestran quienes aceptan como benéficos los cambios que pretenden implantar los revolucionarios, en tanto que éstos no cesan de acusar de explotadores, hipócritas y mentirosos a los católicos y hasta de ladrones a los curas.

Ahora bien, una de las definiciones más breves y que más me gusta de interpretar es la que asegura que interpretar es descubrir relaciones entre cosas que aparentemente no la tienen o enriquecer con nuevos vínculos las que ya se habían establecido. Evidentemente, llevar a cabo esta operación es bastante más prolongado —y complicado— que la brevedad del enunciado. De ahí una de las características más señaladas de *Cristeros y agraristas en Jalisco.* Pone en relación todas las categorías del discurso social generado por la oposición entre el catolicismo, por una parte, y el comunismo y socialismo, por la otra. Pero además, revela las prácticas sociales concretas a que dieron lugar ambas corrientes de pensamiento y muestra cómo se reactivan mutuamente cada vez que el adversario parece ir ganando la partida.

Para finalizar, nada más diré que quienes esperan encontrar en este libro, por su volumen, una detallada descripción de las batallas entre cristeros y agraristas motivadas por la tenencia de la tierra y de las mutuas crueldades que cometieron unos contra los otros, se sentirán gratamente defraudados, pues en cambio se verán ante la exposición de la amplísima gama de las distintas posiciones que adoptaron los diferentes grupos sociales ante dos formas de concebir el impulso del país hacia el progreso, dos proyectos de nación paralelos y opuestos.

Agustín VACA GARCÍA
El Colegio de Jalisco
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Luis ANAYA MERCHANT: *Colapso y reforma. La integración del sistema bancario en el México revolucionario, 1913-1932*. México: Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2002, 341 pp. ISBN 970-70-1268-4

La historia de las instituciones mexicanas en general, y del sistema bancario moderno en particular, continúa siendo rescatada por los estudiosos de la historia económica. El aumento cualitativo de trabajos que superan los estereotipos de la historiografía clásica, cuya interpretación añeja concluyó que el conflicto armado de 1910-1920 acabó con la banca porfiriana y sumió en el caos total al mercado de dinero en México, siguen innovando

El libro que nos presenta Luis Anaya se imbrica en ese recuento de lo que verdaderamente ocurrió, de los límites que tuvo la banca porfiriana, de la inestabilidad del sistema de finanzas prerrevolucionario y de la restauración del edificio financiero después de la revolución mexicana.

La obra publicada por Miguel Ángel Porrúa y la Universidad Autónoma de Zacatecas es un trabajo de doctorado en historia, armado ahora como libro para su mejor comprensión, difusión y análisis. Está provisto de abundante material de archivos, y dividido en cinco capítulos cronológicamente abordados; inicia con la incautación bancaria de Venustiano Carranza, que significó el fin del viejo sistema bancario, y concluye con la reforma monetaria de 1931-1933, cimiento del edificio bancario y financiero del México moderno.

En el primer capítulo del libro, el investigador esgrime que la incautación de la banca de emisión debe entenderse como un proyecto de reformas para la creación de un nuevo Estado, y no como la revancha y animadversión de la oligarquía porfiriana. Esa acción política permitió a los asesores del jefe revolucionario plantear una demanda de antaño, el banco único de emisión, y la soberanía financiera del país.

En opinión de Anaya, la crisis de 1907 puso al descubierto un deterioro en el crédito bancario de la época, aunque no explica cómo puede medirse o demostrarse ese desgaste. Como tampoco explica por qué los banqueros desconfiaban del presidente Francisco I. Madero siendo que éste fue un hombre de negocios, con abolengo empresarial y accionista de los bancos de su familia. Incluso durante la presidencia del coahuilense apareció el Banco Refaccionario Español, S. A.

El resto del primer capítulo es el recuento de la administración de Carranza y la búsqueda de soluciones en los ámbitos monetario y fiduciario con el fin de ordenar, de alguna manera, el sistema financiero mexicano, amén de restituir la confianza del público, sentar las bases para una reforma de fondo y fundar el Banco Único de Emisión.

El segundo capítulo del libro se desarrolla en el periodo conocido como "la reconstrucción". El argumento principal estriba en que las casas bancarias que surgen en esos años fueron la válvula de escape frente a un sistema bancario inexistente y el oxígeno crediticio para la actividad económica del país, antes de 1925. Empero, el argumento de un *crack* financiero en 1921 es muy endeble; si como el autor señala, los antiguos bancos comerciales no tuvieron peso en el sistema financiero mexicano, ¿en qué sectores sí lo tuvo y en qué medida el *crack* arrastró a los agentes del mercado o a las instituciones? Hasta donde sabemos la reactivación de la economía real y monetaria se da durante la presidencia de Álvaro Obregón, ergo, no hubo *crack*.

Cuando el autor reflexiona sobre la devolución de los bancos a sus antiguos propietarios, afirma que no fue bien vista; yo opino lo contrario, los antiguos dueños no aceptaron la desincautación o restitución en 1921 por las condiciones en que se instrumentó y porque la mayoría de la cartera y documentos ya estaban en manos del gobierno. En efecto hubo problemas de índole crediticia y de confianza en esos años, pero de aquí a concluir un *crack* en 1921 como prolongación de la crisis de 1907, y analizando una sola institución, hay mucha distancia. Anaya acepta que "las causas de la crisis bancaria del obregonismo son más difusas" (p. 125).

Al analizar Luis Anaya, a la Compañía Bancaria París México no queda claro qué funciones realizaba, si la cartera de clientes que manejaba era por competencia con los bancos tradicionales, si los créditos tenían condiciones diferentes, si la tasa de descuento y el rendimiento era diferenciado, si cualquier demandante de crédito podía acudir a aquéllas, etc. Y sobre todo, está ausente el papel de las Casas Bancarias para validar giros monetarios y los cheques de la Comisión Monetaria en esos años.

El tercer capítulo aborda el porqué de la Convención Nacional Bancaria de 1924, sobre todo frente a las vicisitudes de los agentes que participaban en el mercado de dinero, de valores y de crédito institucional. En este tema el autor sigue a Emilio Zebadúa, así como en el asunto del arreglo de la deuda externa

mexicana, las dificultades de organizar una banca dirigida y la fundación del Banco Único de Emisión.

El apartado cuatro del libro confirma la reticencia del público a aceptar papel moneda de cualquier tipo, problemática que enfrentó el Banco de México en sus primeros años de existencia para funcionar como un verdadero banco central. Los documentos que rescató Anaya para esta parte son novedosos e interesantes y abren la posibilidad de seguir indagando en los archivos, públicos y privados, sobre el desconocido Banco Central, su papel de "compensador" en la historia financiera de México y la descapitalización que tuvo la institución a partir de diciembre de 1912,[1] no en 1913 como asegura el autor.

Anaya afirma que el Banco Nacional de México continuó, entre 1920-1924, con las mismas funciones que tuvo durante el porfiriato. Hay una contradicción en este punto. A partir de 1916, y hasta 1925, la Comisión Monetaria, S. A. realizó las funciones de tesorería general, reguladora de la oferta monetaria, cámara de compensación de los billetes revolucionarios y precursora del Banco de México. Anaya nos narró en el primer capítulo que la actividad del Banco Nacional de México vino a menos con el nacionalismo de Carranza, la incautación del sistema y las posturas del Comité Internacional de Banqueros.

El último apartado de este interesante libro —que debe estar en todas las bibliotecas donde se imparta economía y finanzas— relaciona el sistema bancario posrevolucionario y los límites de la política monetaria implementada por los sonorenses. Estas últimas páginas permiten relacionar a los políticos, a los financieros de la época, a banqueros y académicos extranjeros, y entender mejor la disputa Pani-Montes de Oca. Los hallazgos de Luis Anaya en el archivo de Luis Montes de Oca, secretario de Hacienda que sustituyó al afamado ingeniero Alberto J. Pani, son de gran utilidad para el lector.

Finalmente, *Colapso y reforma. La integración del sistema bancario en el México revolucionario, 1913-1932*, llega a cubrir lagunas de nuestra historia financiera, da pie a innumerables preguntas e invita a continuar la investigación y la difusión de los años de la reconstrucción en México.

Como toda ópera prima, el autor tendrá que corregir algunos desaciertos para la segunda edición, tales como el papel de la Co-

[1] Véase "Circulación monetaria en poder de los bancos comerciales", en AGN, *Comisión Monetaria*, c. 25.

misión de Cambios y Moneda —conocida por la opinión publica como la Monetaria— y su relación con los bancos mexicanos. Demostrar que la crisis bancaria de 1913 comenzó con el Banco Central Mexicano, pues sus negocios agrícolas fueron financiados por la Caja de Préstamos para Obras de Irrigación y Fomento de la Agricultura, S. A., desde 1910 y no directamente por el Central. *Peccata minuta* es el origen que apunta Anaya al ministro Montes de Oca, "es enriquista" (p. 243) sin explicitar a quién se refiere, por supuesto que no podría ser el general Henríquez opositor de 20 años después. La obra de Anaya, en todo momento, vale la pena leerse con interés y detenimiento tanto por expertos en el tema como por el público ávido de buenas investigaciones históricas.

Jesús Méndez Reyes
Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana

Aurelio de los Reyes: *¿No queda huella ni memoria? Semblanza iconográfica de una familia.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, 2002, 391pp. ISBN 968-36-8110-7

¿No queda huella ni memoria? Semblanza iconográfica de una familia es un libro singular. Como moderno Herodoto que busca detener el tiempo a través de las imágenes, Aurelio de los Reyes pone ante nuestros ojos un mundo que se ha esfumado y no podemos evitar que nos invada la nostalgia. El texto y las imágenes permiten seguir a la familia García Rojas a través de incontables vericuetos matrimoniales, sellados por afectos que le dieron cohesión durante siglos, pero que no lograron sortear los estragos causados por los cambios sociales violentos y la urbanización, también transformadores de la nación. Al final nos consternáramos al observar fotos de aquellas ruinas de prósperas haciendas, único testigo de su vieja grandeza. De alguna manera el libro nos revive un México que ya no existe y que sólo nos deja esperar que haya sido para mejor.

Como viejo enamorado de la imagen, es natural que Aurelio escogiera la iconografía como punto de partida para salvar del olvido a su familia. Sin embargo, hay que aclarar que, aunque fue

una colección fotográfica, de objetos y papeles varios la que le sugirió la aventura, una vez que ésta se convirtió en una de sus múltiples obsesiones, lo llevó a hurgar en toda clase de archivos oficiales y familiares en diversos estados, de la que da cuenta precisa. Los que conocemos al autor desde largo tiempo, sabemos bien de su madera de investigador y de su dedicación total para aclarar, a cualquier costo, temas que le intrigan. Por eso el libro que hoy nos presenta está lleno de sugerencias que, ojalá, sienten escuela y contribuyan a salvar archivos y fotografías familiares, tantas veces víctimas de la irracionalidad humana que, con la destrucción, intentan borrar el pasado.

En sus primeras páginas Aurelio confiesa cómo, desde niño, sintió amor por las cosas viejas, sentimiento que le despertó el cosquilleo por hurgar en el pasado, más allá de la simple curiosidad sugerida por la vieja canción de Gabilondo Soler, "Di por qué, dime abuelita", hoy aparentemente tan ajena a nuestros niños, preocupados más por el futuro. Sin duda las imágenes sirven de guía para explorar las cambiantes actitudes, costumbres, pretensiones, anhelos y hasta sentimientos humanos, pero es el texto el que nos sitúa en las circunstancias y escenarios en las cuales la familia se multiplicó y, unida a otras familias se extendió por una gran región que, aunque hoy está dividida en varios estados, constituía y constituye una unidad cultural y económica.

Las cartas, los trozos de diarios y de notas que acompañan al texto junto a las fotografías, nos hablan elocuentemente no sólo de las vicisitudes de la familia, con las altas y bajas naturales del acontecer, sino también de sus ocupaciones, costumbres, vestidos, diversiones, cambios de residencia y hasta del carácter de sus miembros. Con todo ello, el libro nos proporciona un relato multifacético que, al ilustrar un buen trozo de historia mexicana, también permite desafiar algunas generalizaciones sobre las élites y las haciendas. Resulta interesante que en el septentrión novohispano, las haciendas gozaran de la prerrogativa de constituirse como Casa de Cadena,[1] inviolabilidad que permitía que su dueño protegiera hasta prófugos del Santo Oficio.

[1] Véase p. 63 "Era un régimen impuesto por la baja densidad demográfica y la lejanía, particularmente en las haciendas en el extremo norte de la Nueva España..." "Estando mi padre don José Ángel en el escritorio [dependencia donde el propietario atendía los asuntos de las haciendas] de San Pedro [Piedra Gorda] un día de tantos, llegó el señor Murguía a caballo desbocado y se metió en la casa. Mi padre, don Ángel Elías estaba en el escritorio y les preguntó a los mozos (que siempre tenía 25, per-

También es notable que los hacendados se empeñaran en mantener la unidad de sus propiedades, heredándolas no al mayor, sino al más apto para su administración o al conjunto de los hijos. Por supuesto que sus miembros más prósperos, durante el siglo XVIII lograron ennoblecerse y vincular mayorazgos para evitar el desmembramiento de propiedades. Interesante resulta también que miembros de la misma familia ocuparan el cargo de mayordomos, sin perder el trato familiar.

La lectura no pudo sino recordarme el *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, tal vez porque hube de regresar muchas veces la lectura, para orientarme entre los García de Roxas, tal como había hecho con los Aurelianos Buendía y, hasta llegué a temer, que de tanta consanguinidad nacieran criaturas con rabo de cerdo, lo que por fortuna no sucedió a pesar del constante matrimonio entre familiares cercanos. Por cierto que la lectura de los árboles genealógicos me dejó perpleja, es posible que por su complejidad de estar dividida en tres partes requiriera una guía para su lectura.

Los miembros de la familia y sus múltiples habilidades, no desaprovecharon la creación del ejército en 1765, para alistar algunos

---

fectamente bien armados, en el portal, porque bajaban los indios de Nayarit a llevarse a las vacas y demás ganado de Tierra Colorada, La Candelaria, La Quemada y lo que hoy es Troncoso).

—¿Qué ruido es el que se oye?

Entró el señor Murguía y le dice:

—Señor don Ángel, me viene persiguiendo el Santo Oficio, ¿me puede usted dar garantías?

—Sí hombre. Aquí a mi casa nadie entra porque tengo la prerrogativa de que es Casa de Cadena. No salgo violentamente porque estoy caliente de los ojos (estaba leyendo), pero uno de los mozos que eche la cadena.

En esto llegan 25 esbirros del Santo Oficio y le dicen a los mozos que fueron a poner la cadena, que les entregaran al reo que hacía cinco minutos había entrado a la casa. En esto ya se había enfriado don Ángel y sale al portal y les pregunta:

—¿Qué desean ustedes? ¿Qué es lo que quieren?

Y le responden:

— Que nos entregue ese reo que acaba de entrar allí y lo reclamamos por orden del Santo Oficio.

— Yo no reconozco más autoridad que la de nuestro Rey, quien me ha concedido la prerrogativa de que mi casa sea Casa de Cadena y por lo tanto, toda persona que entra a ella está protegida.

miembros a la institución de manera de adquirir el fuero que concedía, para proteger sus intereses. Sin embargo, hay que aclarar que los criollos, como españoles americanos, no pudieron ascender más allá del coronelato, ya que los grados superiores se reservaban siempre para los militares profesionales, todos ellos peninsulares.

Los García de Roxas diversificaron sus empresas, pues aunque prefirieron las haciendas, incursionaron en el comercio, la minería y los bienes raíces, como era común para protegerse de las veleidades de la fortuna. De todas maneras, la familia hubo de sufrir los estragos que conllevó la independencia, al igual que lo harían con otras guerras civiles. Pero la fundación de la nación en 1821 también le abrió oportunidades, nada menos que de la familia salieron cinco gobernadores de Zacatecas y el primero de Aguascalientes. Al segundo gobernador de la familia, el respetado Francisco García Salinas, estadista de gran visión, se le debió la modernización de las minas en Zacatecas, para las que importó máquinas de vapor para desaguarlas, además de iniciar la explotación de otras y promover todos los aspectos de la economía estatal. Así, el pequeño estado se convirtió, durante la primera década independiente, en el más próspero. Por desgracia, el intento de García y de la élite política del estado por recuperar la legalidad federal, perdida al violarse la primera sucesión presidencial en 1829, involucró a Zacatecas en la revolución de 1832. Esto obligó al estado a gastar sus recursos para sostenerla y a perder los mejores elementos de su milicia. Por eso, con razón, Mariano Galván del Río se quejaba en 1837 en una carta a Antonio García Salinas, de que Zacatecas y García habían contribuido "muy eficazmente a la elevación de un zaragate que en el dilatado tiempo de 15 años ha llenado de luto y miseria a nuestra desgraciada patria, y se le conocía ya de antemano" (p. 135). El zaragate era, desde luego, el inefable Antonio López de Santa Anna. Francisco García desconfiaba de él, pero al suicidarse Manuel Mier y Terán, su candidato para la presidencia en 1832, al igual que la Asamblea Legislativa, decidió tomar el partido de Santa Anna, a condición de que el periodo presidencial restante hasta marzo de 1833, lo ocupara don Manuel Gómez Pedraza, justo el mismo que había sido elegido legalmente en 1828. Esa parte, tan delicada, con sus años tan turbulentos, ameritarían ser situados en una versión menos sesgada de la "oficial", heredada del *México a través de los siglos*, pues sería la miopía de liberales tan conflictivos como Valentín Gómez Farías y Manuel González de Cossío y, en

menor medida, García Salinas, la que enterraría al primer federalismo. No hay que olvidar que en todas las actas municipales levantadas en 1834 contra Gómez Farías, el primer agravio que se mencionaba, era la infamante Ley del Caso que había desterrado injustamente a muchos honestos ciudadanos, sólo por el temor de que se opondrían a las reformas que pensaba emprender.

Para defender lo que concebía como soberanía estatal, don Francisco García alistó a un número exagerado de zacatecanos en la milicia (a pesar de su escasa demografía), y construyó una fortaleza para defenderse de la federación. Al anunciarse la reducción de la milicia cívica en 1835, destinada a evitar su involucramiento en desórdenes y la distracción de brazos de tareas productivas. Los diputados zacatecanos trataron de negociar, pero la milicia sin respetar que su comandante legal era el gobernador Cosío, nombró por su cuenta al ex gobernador García, y desafió el cumplimiento del decreto federal que reducía las milicias. Aunque no llegó a darse enfrentamiento con el ejército encabezado por Santa Anna al huir gobernador y comandante, el veracruzano, en connivencia con empresarios zacatecanos, ocupó empresas estatales y rentó la Casa de Moneda. Así, la economía zacatecana, ya vulnerada por las aventuras políticas de sus dirigentes, se estancó. Pero estas precisiones no afectan al libro, que incluye cartas importantes y desconocidas de García. La separación de Aguascalientes se venía fraguando desde 1821. En casi todas las provincias había una población que era su capital natural; en aquellas en que había dos, como en Yucatán, Sonora, Zacatecas y Coahuila, hubo problemas o división. Por eso es curioso que haya persistido el mito de que doña Luisa Fernández besara a Santa Anna, a cambio de la separación de Aguascalientes.

Aurelio siente la necesidad de justificar la ortografía de sus ascendientes, aunque en realidad es mejor que la de contemporáneos como don Mariano Riva Palacio o Mariano Paredes. Las mujeres, en general, escribían con garrafales faltas de ortografía, similares a las de Concha Lombardo de Miramón, en México o Josefa Paredes, en Guadalajara. Por cierto que muchas mujeres de la familia resultan impresionantes, desde la litografía de la Güera Rodríguez, para mí desconocida, pasando por el cuadro de doña Francisca de la Gándara, la virreina mexicana, a las fotografías de doña Mariana Elías viuda de García Rojas y la de Lola García Rojas retratada con cananas y rifle. Aunque como todas las niñas mexicanas, las de la familia se educaran básicamente para el manejo de la casa, no se amilanaron cuando tuvieron que

administrar sus haciendas o fueron capaces de escoger a alguien que lo hiciera debidamente. Lo que sorprende es que hubiera mujeres enteradas de la política nacional, como se adivina en la carta de Juan Moncada, Conde del Jaral a su hija, comentándole extensamente sobre la situación del país en 1844 y los rumores de que se disolvería el Congreso antes de finalizar el año. Él no podía saber que el Congreso se rebelaría y terminaría por desaforar al presidente, nada menos que Santa Anna. Lo que sí, es que hasta el siglo XX, recibieron reatazos por echar novio.

La agradable prosa de Aurelio y la intercalación de dedicatorias y datos de vida cotidiana, hacen grata la lectura. Su información sobre daguerrotipos, ambrotipos y ferrotipos es impecable, pero los que desconocemos esos temas, podemos gozar de las informaciones curiosas: que los extranjeros destrozaban los caballos, que los caballeros llevaban carnet de baile, que en las tiendas se hacía trueque por falta de dinero, que por aquellos rumbos se cantaban unas mañanitas diferentes, etcétera.

El libro también muestra la necesidad de un trasfondo nacional para las microhistorias, aun las familiares, de manera de explicar debidamente sus avatares. La Reforma afectó a los García Rojas, que no pudieron sino sucumbir al encanto del segundo imperio. Sin embargo, parece que iban a ser los ferrocarriles y el fin de la arriería, la revolución, la guerra cristera y el agrarismo, los que terminaran con las haciendas, como lo expresan los títulos de las últimas fotografías, San Nicolás de Quixas de mal en peor.

Aquí y allá, Aurelio hace gala de orgullo regional, un septentrión producto de un tipo de conquista diferente, "cuya grandeza estriba no en la destrucción de culturas, sino en la conquista de páramos" (p. 59), aunque habría que recordar que esa conquista también hizo víctima de los chichimecas.

En su introducción, Aurelio manifiesta que la factura del libro le permitió asimilar su pasado. Desde luego en el libro hay también un intento de autodefinición, de propia reconstrucción a la luz de su pasado. Genio y figura, tan propios del doctor de los Reyes, no pueden menos que llevarlo a afirmar un intento de destrucción, para deshacer "los sueños de grandeza pasada que, según dice, no fue tan grande". Esto difícilmente lo cumple, pues la familia García Rojas sin dejar de ser una de tantas, lo es de un grupo social al que la mayoría no pertenecemos. De su alto linaje de españoles americanos dan fe impresionantes cuadros, uno de ellos conservado en el Museo del Prado (p. 36), otro en el Mu-

seo Nacional de Historia (p. 34) y uno más en el de Tepotzotlán (p. 74). Extrañamos más fotos de su familia cercana, aunque se atrevió a incluir una suya en su primera comunión.

Aunque el autor declara no haber encontrado un método para tratar sistemáticamente un material tan poco convencional, el resultado es una historia singular que merece una gran bienvenida.

Josefina Zoraida VÁZQUEZ
El Colegio de México

COMENTARIO DE LIBRO

MEMORIA DE LA MODERNIDAD

Me parece una admirable audacia teórica el hecho de que Guillermo Zermeño haya decidido rememorar los valores que ilustran la historiografía romántica que encarnó en Leopold von Ranke.[1] Estamos demasiado deslumbrados por la idea de que el romanticismo fue una reacción conservadora contra la modernidad capitalista, y hemos perdido la sensibilidad para reconocer la importancia del delirio del Yo romántico en la consolidación de la memoria moderna. El libro de Zermeño es un fascinante viaje de exploración en busca de las fuentes del río de la historiografía moderna. No creo exagerar si digo que dejará una huella profunda y duradera en la investigación histórica en México, similar a la que imprimieron —para sólo citar un par de ejemplos— textos como los de Edmundo O'Gorman (*Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 1947) o Daniel Cosío Villegas (*La crisis de México*, también de 1947).

El libro de Zermeño se ofrece francamente al lector como una criatura de la crisis, en la medida en que admite resueltamente que es heredero de la disputa fundacional de la historiografía mexicana del siglo XX, una querella de los años cuarenta que no se ha resuelto todavía, aunque a

[1] Comentario al libro de Guillermo ZERMEÑO PADILLA: *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica.* México: El Colegio de México, 2002, ISBN 968-12-1080-8.

algunos les parece ya enterrada. El libro de Zermeño abre la herida de la crisis del pensamiento historiográfico con una acariciante violencia teórica: quiero decir, con el cuidado de no lastimar las ideas de los otros y sin embargo, con la intención de asestar fuertes golpes críticos al *establishment* académico.

Con el objeto de condensar las reflexiones que me ha despertado el brillante ensayo de Zermeño, me gustaría rescatar una historia antigua, contada por Cicerón para ilustrar la importancia del arte de la memoria, la mnemotecnia.[2] En cierta ocasión un noble de Tesalia, llamado Scopas, contrató al famoso poeta Simónides —conocido además por ser el inventor de la mnemotecnia— para cantar un poema lírico durante un banquete, en honor del poderoso anfitrión. Simónides dedicó la mitad de su poema al noble, pero el resto fue una loa de los héroes Cástor y Pólux. El varón noble le advirtió a Simónides que sólo le pagaría la mitad de lo convenido por el panegírico, y que podía cobrar el resto a los gemelos divinos a los que había exaltado. Poco después, durante el fastuoso banquete, le llevaron al poeta un mensaje avisándole que dos jóvenes que querían verlo lo estaban esperando afuera. Se levantó y salió a la puerta, pero no encontró a nadie. Mientras estaba afuera el techo del salón de banquetes se desplomó y aplastó a Scopas y a todos los invitados, que quedaron tan mutilados que sus familiares no los podían reconocer. Sin embargo, Simónides, gracias a su arte, recordaba exactamente los lugares que ocupaban los invitados, y con ello pudo ayudar a que los parientes recuperasen a sus muertos. El historiador memorioso invocado por Zermeño hace algo parecido: su arte vincula el presente memorizado con el futuro para permitir el duelo de los familiares y descendientes. Pero cuando el futuro se convierte en presente, todo son ruinas y se hace evidente que las cosas del pasado no hablan por sí mismas. Es necesario que el historiador las descifre para que los vivos puedan reconocer a los muertos.

[2] Cicerón: *De oratore.* Véase al respecto el bello libro de Frances A. Yates: *The Art of Memory.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.

La anécdota de Simónides nos permite también señalar un problema que preocupa mucho a Zermeño: nos advierte que el "diálogo con la tradición o 'memoria histórica' no se ofrece al investigador de manera inmediata a su conciencia" (p. 75). El trabajo del historiador es una elaboración teórica que permite "preguntarse acerca de qué clase de pasados es conveniente traer al presente y qué otros habría que desechar" (loc. cit.). Al rescatar la preocupación romántica que intenta descifrar el enigma del Yo en la época moderna, Zermeño retoma a través de Ranke las preocupaciones de Descartes y de Rousseau. Aunque la historiografía científica moderna ha pretendido, como creyó Ranke, dejar que se extinga el Yo para dejar que las cosas hablen solas, no ha logrado escapar de lo que me gusta llamar la maldición cartesiana: para que la realidad de las cosas —pasadas y presentes— llegue a la conciencia debe haber un homúnculo espectador —como Simónides— que contempla y manipula el teatro interno de la memoria. El proyecto historiográfico moderno pretende establecer una relación directa y sin mediaciones con el pasado, para mostrar simplemente cómo ha sido en realidad el pasado. Zermeño señala que "mediante esta operación el yo rankeano pretende constituirse en artífice de sí mismo" fundado en una lectura directa de las fuentes (pp. 82-83). Es la maldición del homúnculo cartesiano: se ha señalado, no sin angustia, que una teoría contiene un homúnculo a partir del momento en que la explicación del proceso de gestación de una memoria consciente acude al mismo proceso que requiere explicación.[3] Es la pesadilla de los científicos que intentan explicar los mecanismos neurológicos de la memoria: de una u otra forma recurren a la presencia de un homúnculo animado —el alma, en Descartes— que examina los archivos, pues las fuentes de la historia y del conocimiento tal vez hablan o emiten imágenes, pero están sordos y ciegos a sí mismos. Siempre que se usa la idea de representación aparece el problema del homúnculo que la contem-

[3] Tomo esta formulación del estimulante libro de Douwe Draaisma: *Metaphors of Memory. A History of the Ideas about the Mind.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

pla. Las fuentes tal vez, incluso, cantan: pero ellas no escuchan su propia melodía: alguien tiene que oírlas e interpretar el canto. Me parece que la maldición cartesiana cae incluso sobre la filosofía analítica del lenguaje, que según Richard Rorty podría esclarecer el conocimiento al abandonar la idea de la mente como un gran espejo que registra representaciones. Zermeño complementa esta idea con la propuesta de Niklas Luhmann que concibe al mundo como conformado por comunicaciones y no por percepciones (p. 27). Así, el historiador del arte citado por Zermeño no se enfrenta a la tarea de explicar las pinturas y esculturas de una época en sí mismas, sino en explicar las observaciones que se hacen sobre las obras de arte. Según esta idea, los hechos históricos sólo podrían ser entendidos mediante las imágenes y las representaciones que otros han hecho, especialmente en textos. Simónides, que conoció y memorizó el lugar de los personajes aplastados por el peso de la historia (es decir, del techo que les cayó encima) no sería el verdadero historiador: lo serían en cambio Cicerón, que interpreta la historia del poeta memorista, y los comentaristas posteriores que nos comunican en sus textos, no sus percepciones, sino sus opiniones: unas opiniones empapadas de la representación que sus sociedades hacen de sí mismas. La esfera de las opiniones —según Luhmann— sería la única forma que tiene la modernidad de debatir sobre el rumbo histórico de una sociedad que se rige bajo el principio del azar y la contingencia (p. 37).

Un Simónides moderno podría ser un cronista invitado por las autoridades portuarias de Nueva York a leer una loa del funcionamiento del puerto en un banquete en el World Trade Center el 11 de septiembre fatídico. Si, salvado por los dioses gemelos celosos de las altísimas torres, describiese después de memoria la disposición contingente de los invitados, ¿qué podemos hacer con ese documento? ¿Qué valor tiene? Tal vez no tiene valor alguno antes de que el documento del cronista, publicado en el *The New York Times*, levante —digamos— una polvareda de opiniones y críticas: es en esta nube de polvo contaminado donde prefieren respirar los historiadores invocados por Zermeño.

El ideal de Ranke es lograr la desaparición del Yo en la polvareda, para que el cúmulo de textos permita que los hechos históricos hablen por sí mismos. A Zermeño le gustaría preguntarle a Ranke de qué está hecho ese pasado que habla por sí mismo (p. 84). Seguramente Ranke no sabría identificar la naturaleza de las partículas de polvo que nos rodean después del derrumbe del techo del pasado. Diría que lo que queda son hechos verdaderos, puros y desnudos, desprovistos de toda poesía o fantasía (p. 88). Ésta es la esencia del historicismo. Pero Zermeño sabe muy bien que el historicismo está muy lejos de borrar el ego cartesiano del historiador dotado de "una memoria como una fábrica de representaciones" (p. 93). El gran problema del historicismo "consiste [dice Zermeño] en que un Yo conformado de esta manera no puede esquivar la cuestión de la alteridad del pasado" (p. 93) que gotea de la naturaleza misma de las fuentes. Seguramente por esta razón Zermeño se interesa en las alternativas abiertas por los estudios de las expresiones culturales subalternas, tal como lo han planteado Ranajit Guha y sus seguidores. Como señala Zermeño, aquí resurge un viejo problema: la posibilidad de descifrar la racionalidad propia y las intenciones de los actores sociales subalternos. El siguiente desafío, por consiguiente, es la construcción de una narrativa teleológica: "Un relato teleológico [dice Zermeño] es aquel en el que el sentido del pasado es producido a partir de sucesos posteriores" (p. 132). Es justamente el reto del planteamiento de Gadamer, invocado por Zermeño: "no hay acceso a la realidad sin contar previamente con una representación de la misma" (p. 129). Así, la representación de un acontecimiento se convierte en la llave para entrar a un espacio histórico anterior. Aquí hay un peligro advertido por Zermeño: ¿no estamos construyendo un palimpsesto sistémico que sobrepone representaciones sobre representaciones, en un proceso infinito de regresión donde siempre hay un observador que observa al observador, a su vez observado por otro más, en una sucesión sin fin? Zermeño señala este problema en un apartado que titula significativamente "Sobre el programa de una historiografía futura y algunos de sus

predicamentos" (p. 92). Es una alusión al famoso texto de Walter Benjamin de 1918 sobre la filosofía futura, donde el pensador berlinés propone expandir la noción kantiana de experiencia de tal manera que incluya la ciencia, la metafísica y la religión. Su amigo Gershom Scholem le observó que, en esa línea, también habría que incluir a las disciplinas mánticas. Benjamin le contesto con una frase memorable: "Una filosofía que no es capaz de incluir y explicar la posibilidad de adivinar el futuro a partir de los *posos* de café, no puede ser una filosofía auténtica". ¿Acaso una historiografía auténtica se enfrenta al mismo reto cuando trata de escudriñar su propio futuro?

Regresemos al ejemplo de Simónides: me pregunto si podemos esperar que dioses generosos, capaces de adivinar el futuro, intervengan de vez en cuando para salvar a algunos historiadores y poetas de su destino, para que con sus artes y sus escritos nos conecten con el pasado. La dificultad radica en que dioses como Cástor y Pólux no existen en los tiempos modernos y, por lo tanto, no pueden intervenir para salvarnos del desplome del techo. Estamos condenados a adivinar el futuro por medios humanos. Es decir, a equivocarnos repetidamente mientras excavamos en las ruinas de la azotea caída de la historia. La memoria, como concluye Zermeño, no transforma la historia: pero nos permite el duelo por los muertos, es decir, auspicia el ritual que amplía nuestra conciencia histórica.

Roger Bartra
Universidad Nacional Autónoma de México

RESÚMENES

Natalia SILVA: *Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua*

En este artículo se aborda el concepto de "historia cultural" a partir de los aportes más significativos de la reciente historiografía con el objeto de centrar la atención y proporcionar una definición de una de las formas de la historia cultural que ha recibido escasa atención dentro de la historiografía colonial americana, la de la "historia de la cultura política". Con base en esos planteamientos se incursiona en la exploración de elementos que puedan revelar la existencia de formas culturales políticas antiguas entre la población urbana y sobre todo indígena, a fines del siglo XVII. Se busca explicar el significado político específico de algunas "estrategias" culturales como los gritos, las amenazas y los insultos, presentes en levantamientos contra las autoridades hispánicas como el ocurrido en la ciudad de México en 1692.

Erika PANI: *Ciudadanos, cuerpos, intereses. Las incertidumbres de la representación. Estados Unidos, 1776-1787-México, 1808-1828*

Este ensayo pretende analizar, dentro de un marco comparativo, la problemática, retos y cuestionamientos que enfrentaron los miembros de las clases políticas estadounidense y mexicana en

los albores de la vida independiente. Al desmantelarse los viejos supuestos que apuntalaban el ejercicio de la autoridad pública, estos hombres tuvieron que inventar nuevas "ficciones" para legitimar el dominio de los muchos por los pocos: la "soberanía nacional", el constitucionalismo y el gobierno "representativo". A través de un análisis de las constituciones federal y estatal, del discurso parlamentario y de la folletería, se explora el proceso contencioso a través del cual se resolvería, aunque nunca de manera definitiva, lo que debían ser los sujetos y las formas de la representación política.

José Alfredo Rangel Silva: *Lo que antes era casa de Dios... Adaptaciones del liberalismo en los ámbitos locales, 1820-1825*

El presente artículo analiza algunas formas en que fueron adaptados ciertos principios liberales por habitantes de varios pueblos en las provincias de México, entre 1820-1825. Dado que algunos curas esperaban que se cumpliesen las promesas favorables insertas en el Plan de Iguala, la aplicación de libertades y derechos de corte gaditano fue motivo de conflictos entre los actores políticos de las localidades. Sin menoscabo del acendrado catolicismo, el liberalismo fue utilizado para defender costumbres y derechos tenidos como justos entre los feligreses, en una sorprendente expresión del cambio cultural que operaba en territorio novohispano desde mediados del siglo XVIII.

Ariel Rodríguez Kuri: *Los primeros días. Una explicación de los orígenes inmediatos del movimiento estudiantil de 1968*

El artículo reconstruye y analiza los acontecimientos concretos que originaron la protesta estudiantil de 1968 en la ciudad de México. Se hace énfasis en algunos aspectos específicos, que contribuyeron a que la protesta escalara en intensidad entre el 23 de julio y el 1º de agosto: la incompetencia técnica y táctica de la policía antimotines; la eficacia de la experiencia estudiantil acumulada respecto a la movilización de protesta; la participación decisiva de jóvenes no estudiantes (pandilleros y porros) en las primeras jornadas de lucha en las escuelas y las calles; los errores

de cálculo de los gobiernos nacional y local respecto a la naturaleza y magnitud de los agravios estudiantiles. Asimismo, el artículo propone que la defensa de los ámbitos físicos y simbólicos de las escuelas de bachillerato de parte de los estudiantes desempeñó un papel catalizador fundamental respecto al futuro mediato del movimiento. Finalmente, el trabajo esboza la naturaleza de la crisis política experimentada por el gobierno nacional ante la escalada de la protesta estudiantil.

ABSTRACTS

Natalia SILVA: *Cultural Strategies in the 1692 Uprising in Mexico City: Contributions for Reconstructing the History of Ancient Political Culture*

This article studies the concept of *cultural history* through the most significant contributions of recent historiography, in order to focus on and define a form of cultural history which has received little attention in the colonial historiography of the Americas: the *history of political culture.* This research seeks issues which might reveal the existence of ancient forms of political culture among the late-seventeenth-century urban and Indian population. It also seeks to explain the specific political meaning of certain cultural *strategies,* such as shouting, threatening and insulting, which appear in uprisings against Hispanic authorities, such as the one that ocurred in Mexico City in 1692.

Erika PANI: *Citizens, Bodies, Interests. Uncertainty Regarding Representation. United States, 1776-1787- Mexico, 1808-1828*

This essay makes a comparative analysis between Mexico and the United States, regarding the problems, challenges and uncertainties faced by the members of the political classes at the beginning of their life as independent States. When the old assumptions that sustained public authority collapsed, these men had to invent new "fictions" in order to legitimate the dominance of a

minority over the majority, such as "national sovereignty", "constitutionalism" and "representative government". Through an analysis of federal and state constitutions, parlamentary discourse and printed matter, this paper explores the difficult process that would decide, although never definitely, what citizens and political representation should be like.

José Alfredo RANGEL SILVA: *This Used to Be the House of God... Local Adaptations of Liberalism, 1820-1825*

This paper analyzes how, betweeen 1820 and 1825, the inhabitants of several Mexican towns adapted certain liberal principles. Since some priests hoped that the favorable promises made in the Plan de Iguala would be kept, conflicts arised regarding the application of liberties and rights coming from Cadiz. Without discrediting Catholicism, the liberal principles were used to defend traditions and rights considered fair among church members, in an amazing expression of the cultural change that was ocurring in New Spain since mid-eighteenth century.

Ariel RODRÍGUEZ KURI: *The First Days. An Explanation of the Immediate Origins of the 1968 Student Movement*

This article reconstructs and analyzes the concrete events that originated the 1968 student uprising in Mexico City. It centers on certain issues that intensified the inconformity between July 23rd and August 1st, such as the technical and tactical incompetence of the police during riots, the experience accumulated by students during demonstrations, the decisive participation of non-student groups (gangs, *porros*) during the first days of struggle in schools and streets, the underestimation of local and national governments regarding the nature and intensity of student inconformity. This paper also suggests that the students' physical and symbolic defense of high schools determined the immediate future of the movement. Finally, the author outlines the political crisis suffered by the national government due to the increasing student inconformity.

Traducción de Lucrecia ORENSANZ

Gestión y Política Pública

VOLUMEN XII NÚMERO 1
PRIMER SEMESTRE DE 2003

CIDE

www.gestionypoliticapublica.cide.edu

Estudios sobre historia y ambiente en América, II

Bernardo García Martínez y *María del Rosario Prieto* (compiladores)

Primera edición, 2002

ISBN 968-6384-60-X

Precio: $178 pesos,
$ 19.00 dólares

Este volumen, segundo de una serie de varios que se han proyectado, reúne varios estudios que tienen en común su interés por descubrir y conocer vínculos entre la historia humana y la naturaleza.

No será aventurado decir que esos vínculos son infinitos, o casi. Acciones y percepciones de individuos y sociedades tienen que ver, en un sentido u otro, con realidades como el clima, la hidrografía, la flora o la fauna. El correr del tiempo marca tendencias y diferencias en una sucesión interminable de cambios. Así, los vínculos entre historia humana y naturaleza dan pie a una enorme variedad de temas y enfoques.

Historia humana y naturaleza están en la mira de muchos estudiosos, más que nunca antes. Todos ellos buscan explorar diferentes temas con el mayor rigor posible y con plena conciencia de las limitaciones que deben superarse.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)

Josefina Zoraida Vázquez
(coordinadora)

Primera edición, 2003

ISBN 968-12-1109-X

Precio: $ 491.00 pesos,
$ 52.00 dólares

El tema del federalismo resulta de gran actualidad. Por desgracia, se desconoce que su adopción, en 1824, respondía a su geografía, y pasado, además de contribuir para que la Nueva España fuera el único virreinato que no se fragmentara con la independencia. El grupo de participantes en el libro desentraña los acontecimientos en las diferentes provincias desde la crisis de 1823 hasta la promulgación de las constituciones estatales.

La abdicación de Agustín I, la renuencia del Congreso electo en 1822 a asumirse convocante, como exigían las provincias y los generales rebeldes, condujo a que cuatro provincias se declararan estados libres y soberanos y el territorio pareciera fragmentarse. En realidad las provincias sólo desconocían la legitimidad de las autoridades nacionales y buscaban establecer un nuevo pacto.

El libro sigue los acontecimientos desde la capital y las provincias y muestra la milagrosa recuperación de la autoridad del ejecutivo provisional y la constitución del sistema federal. Pero es posible que su mayor contribución sea mostrar cómo un trabajo interinstitucional permite llevar a cabo la ambiciosa tarea de conjugar la diversidad de pasados que han conformado nuestra historia nacional.

POLÍTICA *y gobierno*

ARTÍCULOS

NOTA DE INVESTIGACIÓN

ENSAYO

CIDE

www.politicaygobierno.cide.edu

NORMAS DE LA REDACCIÓN

1. Los autores enviarán DOS ejemplares de su colaboración: una en papel y otra en diskette de 3'5 (versión Word para Windows).

2. Los textos (incluyendo resúmenes de 100 palabras como máximo, en inglés o español, notas, citas y referencias bibliográficas) deberán estar mecanografiados en negro, a doble espacio, en papel tamaño carta (21.5 × 28 cm), con márgenes de 3 cm en los cuatro lados, y con paginación consecutiva.

3. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar preparadas para reproducción y numeradas consecutivamente. Irán en páginas separadas y su colocación en el texto se deberá indicar con claridad.

4. Los cuadros y tablas se numerarán de modo consecutivo y su colocación en el texto se señalará claramente. Cuando su extensión lo requiera irán en páginas aparte.

5. Las notas se reducirán al mínimo, siguiendo el formato establecido por *Historia Mexicana.* Las notas irán al final del texto, con paginación corrida, antes de la bibliografía; estarán numeradas de manera consecutiva con números arábigos volados.

6. Todas las siglas y referencias que aparezcan mencionadas se incluirán completas al final del texto, en orden alfabético, en la sección de SIGLAS Y REFERENCIAS; la paginación será corrida. En todos los casos se deberá seguir el formato ya establecido por *Historia Mexicana.*

7. En todos los artículos se deberán indicar muy claro al comienzo del texto, a la derecha, después del título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece. En los testimonios, notas, reseñas, etc., estos datos se colocarán al final del texto, a la derecha.

8. No se admitirá ninguna colaboración que no se atenga a estas *Normas.*

9. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción. La aceptación de cada colaboración dependerá de la evaluación de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, la redacción decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo menor de un año.

10. Para evitar costos extra de impresión, no se aceptará ningún cambio en el texto después de aprobada la colaboración.

11. En ningún caso se devolverán los trabajos recibidos por *Historia Mexicana.*

ADVERTENCIA: se solicita que las editoriales y los autores que deseen enviar libros para reseña, lo hagan a la Redacción de la revista. Toda obra aparecerá citada anualmente en una lista de PUBLICACIONES RECIBIDAS.

Graciela San Juan, secretaria, colaboró en la preparación de este número.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

José Álvarez Junco: *La nación posimperial. España y su laberinto identitario*

Francisco Colom: *La imaginación nacional en América Latina*

Enrique Florescano: *Notas sobre las relaciones entre memoria y nación en la historiografía mexicana*

Rodrigo Gutiérrez Viñuales: *El papel de las artes en la construcción de las identidades nacionales en Iberoamérica*

Consuelo Naranjo Orovio: *Creando imágenes, fabricando historia: Cuba en los inicios del siglo* XX

Tomás Pérez Vejo: *La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico*

Mónica Quijada: *¿"Hijos de los barcos" o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo* XIX*)*

Verónica Zárate Toscano: *El papel de la escultura conmemorativa en el proceso de construcción nacional y su reflejo en la ciudad de México en el siglo* XIX